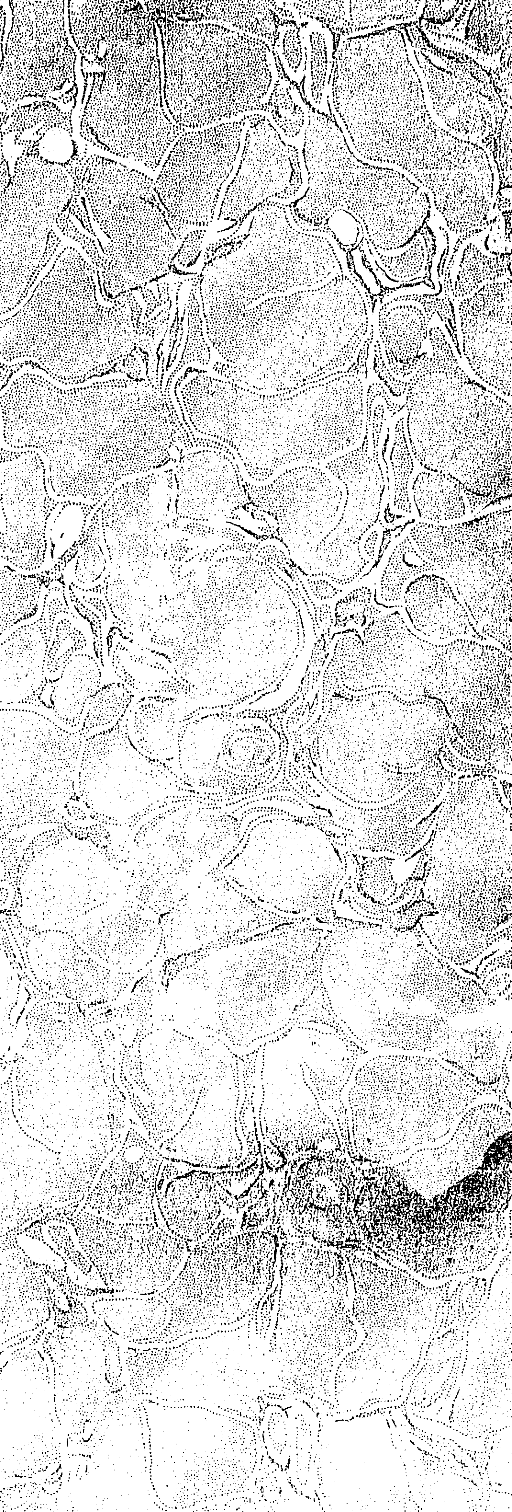
Kundsin



Forschungen zur Religion und Literatur
des Alten und Neuen Testaments
herausgegeben von
D. **Rud. Bultmann** und D. Dr. **Hermann Gunkel**
Prof. d. Theol. in Marburg   Prof. d. Theol. in Halle
Neue Folge. 22. Heft

Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium

Eine Untersuchung

von

Karl Kundsin
Dr. theol., Professor an der Universität Riga.

Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1925

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments
herausgegeben von
D. **Rud. Bultmann** und D. Dr. **Hermann Gunkel**
Prof. d. Theol. in Marburg — Prof. d. Theol. in Halle
Neue Folge. 22. Heft

Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium

Eine Untersuchung

von

Karl Kundsin
Dr. theol., Professor an der Universität Riga.

Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1925

Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium

Eine Untersuchung

von

Karl Kundsin
Dr. theol., Professor an der Universität Riga.

Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1925

Topologische Überlieferungsstoffe im Johannes-Evangelium

Eine Untersuchung

von

Karl Kundsin

Dr. theol., Professor an der Universität Riga.

Göttingen :: Vandenhoeck & Ruprecht :: 1925

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

D. **Rud. Bultmann** und D. Dr. **Hermann Gunkel**

Prof. d. Theol. in Marburg — Prof. d. Theol. in Halle a. S.

Neue Folge, 22. Heft

Der ganzen Reihe 39. Heft

Inhaltsverzeichnis.

Druck von Hubert & Co. G.m.b.H. in Göttingen.

I. Einleitendes: Topologische Motive in religiösen Überlieferungsstoffen.

Die israelitischen Erzvätergeschichten in den Genesissagen tragen deutlich den Charakter eines fast ununterbrochenen Wanderlebens. Man ist sich im allgemeinen darüber einig, daß sich hierin ein Zug der Vergangenheit, die Erinnerung an die einstmalige nomadisierende Lebensform der israelitischen Stämme erhalten hat, wenn es auch fraglich bleibt, inwieweit Einzelheiten der Erzählung dieser Deutung unterliegen.

Die festen Punkte im Wanderleben der Väter, die der ganzen Sage das ihr anhaftende Wirklichkeitsgepräge geben, sind die Ortschaften, deren Namen uns die Sage aufbewahrt hat und mit denen sie aufs engste verknüpft ist. Aufs Ganze gesehen, handelt es sich dabei durchaus um reale geographische Größen, die sich meist ohne erhebliche Schwierigkeiten identifizieren lassen und sich vorwiegend als Kultstätten, Wohnsitze, Grenzmarken und dgl., die im Volksleben eine mehr oder weniger bedeutungsvolle Rolle gespielt haben, erweisen.

Abram verläßt Ur-Kasdim und begibt sich nach Kanaan. Er durchzieht das Land bis zur Orakelterebinthe bei Sichem. Hier erscheint ihm Jahwe und er baut ihm daselbst einen Altar (Gen. 12, 6. 7, Jahwist). Von dort begibt er sich südwärts, östlich von Bethel, und baut auch hier Jahwe einen Altar (Gen. 12, 8, Jahwist). Nach der Trennung von Lot rückt er noch weiter nach Süden und schlägt sein Zelt unter den Terebinthen von Mamre zu Hebron auf (Gen. 13, 18), um auch hier Jahwe einen Altar zu erbauen.

Hier unter den Terebinthen „erscheint" ihm Jahwe einmal um die Mittagszeit und verheißt Sara einen Sohn (Gen. 18, Jahwist). Später finden wir Abram im Negeb bei Gerar. Hier entstehen Brunnenzwistigkeiten zwischen Abram und den Leuten des Abimelech, die durch einen Vertrag beigelegt werden. Da beim Abschluß des Vertrages sieben Lämmer geopfert werden, erhält der Ort den Namen Beerseba resp. Siebenbrunnen. Darauf pflanzt Abraham eine Tamariske in Beerseba und ruft dort Jahwe als Êl-olâm an (Gen. 21, 25 ff. Jahwist).

Bekannt ist auch der Bericht des Elohisten, wie Abraham in Erfüllung der ihm von Gott gegebenen Weisung sich anschickt Isaak zu opfern. Im entscheidenden Augenblick jedoch wird ihm das vom Engel Gottes verwehrt, er erblickt im Gestrüpp das Opfertier und bringt nun dieses als Opfer dar, worauf er den Opferplatz „Morija" = „Gott sieht" benennt (nach Gunkel jedoch in Jeruel, d. i. „Gott ersieht sich" zu verbessern) Gen. 22, Elohist.

Ganz analog in formaler Hinsicht verläuft die Jakobs-Sage. Auch hier sind die festen Punkte, mit denen die Sage irgendwie verknüpft ist, bestimmte Ortschaften.

Nachdem Jakob an fremder Stätte, auf der Flucht, nachts im Traume Jahwe resp. seine Engel auf der Himmelsleiter geschaut hat, richtet er einen Malstein auf, salbt ihn und gibt dem Ort seinen (späteren) Namen Bethel (Gen. 28, 11 ff. Jahwist und Elohist).

Bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien wird auf der Grenze der Gebiete Israel und Aram ein Steinhaufen resp. Malstein errichtet, welcher bei der Schließung des Grenzvertrages den Namen Gilead resp. Mispa erhält (Gen. 31, 44 ff. Jahwist und Elohist).

Die Stelle an der Furt des Jabbok, an welcher Jakob den nächtlichen Kampf mit der Gottheit besteht, erhält den Namen Peniel (Gottes Angesicht Gen. 32, 31). Nach der Rückkehr in die Heimat baut sich Jakob Hütten in „Sukkoth“ und erwirbt sich bei Sichem durch Kauf ein Stück Land (Gen. 33, 17 ff.).

Beispiele dieser Art, in denen sich der Erzählungsstoff um bestimmte geographische Ortschaften gruppiert, welche gewissermaßen die Stationen für die Wanderungen der handelnden Personen abgeben, ließen sich aus dem A. T. noch um ein Bedeutendes vermehren. Es ist allgemein anerkannt, daß diese Bindung der Erzählung an verschiedene geographische Plätze ihren Grund in dem besonderen Interesse und in der Bedeutung hat, welche in der Folgezeit an ihnen haftete. Das Bestehen gewisser Kult- und Wohnstätten, die eigentümliche Beschaffenheit eines Steines, eines Baumes, einer Quelle, sowie insbesondere der heilige Nimbus, der sie umgab, sollte auf die ehrwürdigen Tatsachen der Vergangenheit, die Offenbarungen und Epiphanien der Gottheit und die Erlebnisse der Väter zurückgeführt und aus denselben erklärt werden. Wo man in Israel (zur Zeit des Erzählers) Opfer darbringt, Orakel befragt, seine Erstgeborenen weiht, die Gottheit um Schutz anruft, mit einem Wort, wo ein Stammesheiligtum vorhanden ist, da hat für das Bewußtsein der Zeitgenossen einst die Gottheit mit den Vorfahren geredet, sich ihnen gnädig erwiesen, ihnen Anweisungen erteilt, oder die Offenbarungsträger selbst haben einen Altar, einen Opferstein oder Massebe errichtet, einen Baum gepflanzt, oder das Land in Besitz genommen. Namentlich versucht man aus der Beschaffenheit und dem Namen der Orte oder Denkmäler, wenn die Tradition sonst schweigt, Schlüsse über die Vergangenheit zu ziehen, — sie dienen in diesem Fall als Motive, an welche sich leicht Einzelzüge der Erzählung ableiten lassen. Zuweilen erweist sich dies ortsätiologische oder topologische Bedürfnis als so kräftig, daß sogar Sagenmotive, die ursprünglich freizügig waren, an bestimmte geographische Plätze gebunden, lokalisiert werden (Untergang Sodoms und Gomorras). In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich jedoch um Überlieferungen, die auf dem Boden der eignen Stammesgeschichte und der Stammesreligion in naher Anlehnung an die Denkmäler der Vergangenheit gewachsen sind. Unter dem Bilde der Offenbarungen der Gottheit, der Wanderungen der Offenbarungsträger von Ort zu Ort, der Besitzergrei-

fung gewisser heiliger Stätten durch dieselben, gelangt auf diese Weise die Ausbreitung der Stammesreligion, das siegreiche Vordringen ihrer Kulte und die Entstehung ihrer Einrichtungen zur Darstellung.

Ganz dasselbe, was wir hier auf dem Gebiete der israelitischen Stammes-religion beobachten, läßt sich auch in bezug auf verschiedene andere Kulte unabhängig von Zeit, Ort und Umwelt, wo sie aufgetreten sind, nachweisen.

Für unsere Zwecke besonders lehrreich und wegen vielfacher späterer Berührungen mit dem Christentum besonders zum Vergleich geeignet ist die Art, wie sich die Ausbreitung des Dionysos-Kultes in Griechenland und Vorder-asien in der Dionysos-Sage spiegelt. Wohl im 8. und 7. vorchristlichen Jahr-hundert ist der den Griechen ursprünglich fremde, orgiastische Dionysos-Kult aus Thrakien in Griechenland eingewandert[1]). In Böotien (Theben), Elis, Attika, Delphi gelangt er zu reicher Entfaltung, freilich unterliegt dabei sein ursprünglicher Charakter wesentlicher Umgestaltung. Nicht ohne heftigen Widerstand ist er eingedrungen, jedoch hat er sich fast überall durchgesetzt. Seine Feste werden in die Staats-Kulte aufgenommen und erfreuen sich in der Folgezeit großer Popularität. Das alles wird durch die spätere aetio-logisierende Sage in ihrer Weise dargestellt, indem das Eindringen des Dionysos-Kults, der Widerstand, den er erfahren, sein schließlicher Sieg, sowie die Ver-änderungen, denen sein ursprüngliches Wesen unterlegen ist, als ein Tun und Erleiden des Gottes selbst in grauer Vorzeit dargestellt wird, wobei natürlich die Taten und Erlebnisse des Gottes lokalisiert, d. h. aber hauptsächlich mit den Stätten seines späteren Kultes verknüpft werden.

An Theben, die Hauptstadt Böotiens (wo zunächst die Dionysos-Religion aus Norden eingedrungen zu sein scheint), knüpft sich die Sage von der Geburt des neuen Gottes. Zeus selbst ist sein Vater, die Königstochter Semele seine Mutter. So wird nicht nur topologisch das Eindringen des Dionysos mit Theben, der Hauptstadt Böotiens, wo der Dionysos-Kult vielleicht zu allererst Eingang fand, verknüpft, auch sein Einrücken in den Kreis der olympischen Götter wird auf seine Geburt zurückgeführt. Auch der heilige Brauch, dem-zufolge die Stelle des Gottes an seinen Festen mit Epheu umwunden werden mußte, gibt ein Motiv für weitere Ausgestaltung der Sage vom Götterkinde. Um den vermessenen Wunsch der Semele zu erfüllen, naht Zeus der Königs-tochter im Blitzstrahl, was den Brand des Palastes zur Folge hat. Epheu-ranken, die im kritischen Augenblick über den neugeborenen Gott ein schützendes Laubdach ausbreiten, retten ihn jedoch vom Tode.

Ein wichtiges Zentrum des Dionysos-Kults in geschichtlicher Zeit war Delphi. Hier teilte er seine Ehre mit Apollo. Das delphische Festjahr war in zwei Teile geteilt, von denen der eine Apollo, der andere, kleinere, Dionysos heilig war. Den Tempelgiebel schmückte an der Vorderseite das Bild des Apollo, an der Rückseite dasjenige des Dionysos. Auf dem Parnaß befand

---

[1]) Zum folgenden ist hauptsächlich der Art. „Dionysos" bei Pauly-Wissowa, R.-E. der klass. Altertumswissenschaften, und Erwin Rohde, Psyche, zu vergleichen.

sich die korkyrische Höhle, wo im Winter die Nachtfeier des Gottes stattfand. Im Tempel zeigte man das Grab des Gottes.

Hier im delphischen Dionysos-Kult waren wiederum eine Menge von Keimpunkten für die späteren aetiologischen Sagen gegeben, die eine Anknüpfung an das Gegebene ermöglichten und doch zugleich dem freien Flug der griechischen mythenbildenden Phantasie den nötigen Spielraum ließen. Hierher gehört die Sage, die Melampus, den Freund des Apollo, zum Begründer des Dionysos-Kults macht[1]). Die Heilung der von dionysischem Wahnsinn besessenen Weiber durch Melampus soll in diesem Zusammenhang jedenfalls die Veredlung des ursprünglich wilden thrakischen Kults auf den Gründer zurückführen.

Die Widerstände, die der Kult bei seinem Eindringen in Griechenland erfahren hat, werden in den Sagen von den Kämpfen griechischer Helden, z. B. des Perseus gegen den eindringenden Gott dargestellt.

Am lehrreichsten für unsere Zwecke ist vielleicht die Sage von dem Kommen des Gottes nach Attika. Hier kehrt Dionysos als Wanderer im Hause des attischen Bauers Ikaros (Ikarios) ein. Dieser und seine Tochter lassen ihm gastliche Aufnahme zu teil werden und setzen ihm das Beste, was sie an Speise haben, vor. Der Gott belohnt sie, indem er dem Bauer den Weinstock schenkt, resp. ihm das Geheimnis der Herstellung des Weines anvertraut. Die Gabe wird natürlich dem Ikarus und seinen Mitbewohnern zum Quell bisher ungekannter Freude. Andrerseits birgt sie den Keim tragischen Ausgangs in sich, indem der Rausch der Genossen des Ikarus zu einem Handgemenge führt, dem der Bauer zum Opfer fällt. Es ist klar, daß die Grundlage für die Ausgestaltung dieser Sage das Eindringen des Weinbaus in Attika und die damit im Zusammenhang stehenden, an die dionysischen Feste gebundenen Sitten und Bräuche abgegeben haben.

Wenn in andern Abarten der Dionysos-Mythen der Gott als Seefahrer, als Fremdling, der vom Meere her in das Land kommt, dargestellt wird, so weist das auf eine andere Möglichkeit, nämlich das ursprüngliche Eindringen der Dionysos-Religion auf dem Seewege von Thrakien hin. Die Ausbildung besonderer Sagenkreise auf den Inseln, wo der Dionysos-Kultus zu besonderer Blüte gelangte, weist besonders überzeugend auf die lokale Basis der Sagenbildung hin. Wie stark das topologische Motiv war, zeigt endlich der Umstand, daß nach der Ausbreitung des Hellenismus und mit ihm des besonders beliebten Dionysos-Kults über den vorderen Orient auch die Sage sich bemühte, damit Schritt zu halten und gern in bunter Folge von den Zügen des Gottes nach Syrien, Phönikien, ja Indien berichtete[2]).

So tritt hier (wie auch in andern griechischen Kult-Sagen) bei allem Unterschied von der alttestamentlichen Sagenwelt deutlich dasselbe topologische Prinzip entgegen, demzufolge die Entstehung örtlicher Kulte und Heiligtümer sowie das Eindringen einer neuen Religion auf die Epiphanie des Verehrung

---

[1]) Herodot 2, 49. Vgl. die anderen Stellen bei Rohde a. a. O. S. 49 ff.

[2]) Vgl. Nonnus Panopolitanus, Dionysiaca.

genießenden Gottes, auf seine Taten und Stiftungen, oder auf die Erlebnisse sagenhafter Gestalten der grauen Vorzeit zurückgeführt wird. Und genau wie dort, geben auch hier nicht selten die geographischen Namen einen gewünschten Anknüpfungspunkt für verschiedene etymologische Abteilungen, welche dann der konkreten Ausgestaltung der Sage dienen. Man vergl. die Entstehung der Gestalt des Weinbauers Ikarios im Anschluß an den Namen und den Charakter des Weinbau treibenden Gaus Ikaria in Attika.

Daß das aetiologische Bedürfnis auch auf dem Boden des mittelalterlichen Christentums Stiftungs-, Kult- und Heiligenlegenden hervorgebracht oder ihre Ausgestaltung wesentlich beeinflußt hat, ist gut bekannt, so daß es keiner ausführlichen Darlegung bedarf. Fast an jedes bedeutendere Heiligtum, sei es auf dem Boden der abendländischen oder morgenländischen Kirche, pflegt ein Stiftungsbericht geknüpft zu sein, der die Entstehung desselben irgendwie mit dem Leben, den Wundertaten oder dem Tode des Ortsheiligen oder gar eines Apostels in Verbindung zu bringen sucht und meist mit Anachronismen reichlich durchsetzt ist.

Als ein Beispiel unter vielen sei hier die Sage erwähnt, welche die Entstehung Kijews und seiner glänzenden Heiligtümer auf dem hohen Ufer des Dnjepr mit dem Leben des heiligen Andreas in Zusammenhang bringt. Die Chronik des Nestor (11. Jh.) berichtet Kap. 7, wie der Apostel Andreas der Erstberufene, der spätere besondere Schutzpatron Rußlands, aus Sinope und Chersonesos in Taurien mit seinen Jüngern an die Stelle kommt, wo später die Stadt Kijew steht „lange bevor es ein Kijew gegeben hat". Er betrachtet mit Erstaunen die hohen Ufer des Flusses und übernachtet zunächst am Fuß der Anhöhe. Am andern Morgen weissagt er hier seinen Jüngern die Entstehung einer großen Stadt mit vielen Heiligtümern. Darauf besteigt er die Anhöhe, um hier unter Gebet das hl. Kreuz aufzupflanzen, worauf er die Reise nach Nowgorod und weiter durch das Land der Waräger nach Rom fortsetzt.

Aber nicht nur in den Legendenbildungen des Mittelalters, auch schon früher tritt uns auf dem Boden des Christentums das topologische Motiv als gestaltendes Prinzip entgegen. In Hierapolis in Kleinasien, dem einstmaligen Bischofssitz des Apostels (Evangelisten?) Philippus, werden seit dem zweiten Jahrhundert die Gräber des Philippus und zweier seiner Töchter gezeigt[1]). Man vergleiche hierzu die Acta Philippi, wo die Legende bereits verschiedene Details der Tätigkeit des Philippus und seiner Töchter in Hierapolis lokalisiert. Noch deutlicher sind die in den Acta Joannis berichteten Episoden aus dem Leben des greisen Apostels Johannes an Ephesus und die daselbst erhaltenen Spuren der Vergangenheit geknüpft. Eine Sehenswürdigkeit der Stadt Ephesus war in der Folgezeit das Grab des Apostels Johannes[2]) — in den Acta wird erzählt, wie der greise Apostel selbst das Grab graben

[1]) So Polykrates, Bischof von Ephesus um 190 und nach Papias, Eusebius. Kg. III 39, 9.

[2]) So schon Polykrates um 190.

läßt und darauf sich in dasselbe bettet[1]). Eine der größten Sehenswürdigkeiten der Stadt war der Tempel der Artemis, der seit seiner Zerstörung durch die Gothen im J. 262 in Trümmern lag, — die Johannesakten schreiben die Zerstörung desselben dem Eingreifen Gottes zu, der sich zu seinem Diener Johannes bekennt und dem Evangelium den Sieg über den Götzendienst verliehen hat. Deutliche aetiologische Merkmale trägt auch der Bericht von der Herstellung eines naturgetreuen Bildnisses des Apostels durch den Maler Lykomedes und der kultischen Verehrung desselben, welche, wenn auch nicht ohne Einschränkung, vom Apostel selbst anerkannt wird.

Eine topologische Stiftungssage, in der bereits Jesus selbst handelnd auftritt und zum Urheber einer Gemeindegründung gemacht wird, haben wir in der Abgar-Sage, welche die Gründung der Kirche von Edessa im 3. Jh. auf den Briefwechsel zwischen König Abgar von Edessa und Jesus und die in demselben durch Jesus angekündigte Entsendung des Apostels Thaddäus dorthin zurückführt. Hier tritt uns wohl zum ersten Mal in dieser Deutlichkeit die Darstellung der opera ecclesiae als opera Christi entgegen.

Die angeführten Beispiele, die uns bis an den Anfang des 3. Jh. hinaufführen, sowie die eingangs nachgewiesene große Bedeutung des topologischen Motivs in der religiösen Traditionsbildung auf verwandten Religionsgebieten, zeigen, daß man auch bei der Ausgestaltung und Weiterbildung der ursprünglichen Jesus-Überlieferung, sofern diese die Schilderung der Taten Jesu und seine Verherrlichung zum Gegenstand hat, ernstlich mit der Möglichkeit des dargelegten traditionsbildenden Prinzips rechnen muß. Damit ist die Berechtigung erwiesen, mit der „topologischen“ Fragestellung an unsere Evangelienliteratur, in diesem Fall an das Johannes-Evangelium heranzutreten.

II. Der „chronologische“ und „topographische“ Darstellungstypus der Heilandsgeschichte in der urchristlichen Überlieferung.

Die Sturm- und Drangzeit des jungen Christentums hatte, bei ihrer enthusiastischen Grundstimmung und bei ihrer Einstellung auf die nahe Parusie des Menschensohnes, kein Interesse für die Festhaltung chronologischer und topographischer Einzelheiten des irdischen Lebens Jesu. Der pneumatische, überschwängliche Bewußtseinszustand der Geistesträger und die Geringschätzung des kurzbefristeten irdischen Lebens und seiner Zustände rechneten nicht viel mit Zeit und Raum und den übrigen Tatsachen der irdischen Wirklichkeit, man ließ sich vielmehr genügen, die entschlossene innere Haltung und den „Geist“ an der schlichten Kunde von Jesus dem Messias und an seinen Aussprüchen zu stärken und zu entzünden. So erklärt sich die große Sorglosigkeit gegenüber den überlieferten Tatsachen, die nach dem Wo? und Wann? wenig fragte und uns nicht einmal das Datum des Todestages Jesu, oder den Zeitpunkt seines öffentlichen Auftretens, auch nicht den geogr. Schauplatz der grund-

[1]) Vgl. hierzu Hennecke, Die n.t. Apokryphen², S. 189 ff.

legenden Jüngererlebnisse nach dem Tode Jesu, der Erscheinungen des Auferstandenen, eindeutig aufbewahrt hat. Erst mit dem allmählichen Herabsteigen der jungen Religion in die Wirklichkeitssphäre, mit der Annäherung des pneumatischen Bewußtseins an die Tatsachen des irdischen Lebens, entstehen die Voraussetzungen für ein „historisches" Interesse, für die Einordnung der Tatsachen der „Heilsgeschichte" in die Wirklichkeitssphäre und ihre zeitliche und räumliche Verknüpfung mit den Tatsachen des irdischen Geschehens[1]). Je mehr man wieder mit den irdischen Zuständen zu rechnen begann, umsomehr empfand man auch die Notwendigkeit, die Wirklichkeit der einzelnen Stücke der Offenbarungsgeschichte zu erweisen, ihnen das Gepräge der Glaubwürdigkeit zu erhalten oder aufzudrücken. Die Mittel, mit denen sich das erreichen ließ, waren folgende: 1) versuchte man die persönlichen Beziehungen der noch lebenden Augenzeugen oder der jüngst verstorbenen Autopten zu den einzelnen Stücken der heiligen Geschichte der Vergessenheit zu entreißen, 2) begann man auf die zeitliche Verknüpfung der einzelnen Stücke untereinander, sowie namentlich mit den festen Tatsachen der Profangeschichte (Regierungsantritt und -zeit des Kaisers und der anderen Machthaber) und den Gedenktagen des kultischen Jahres Wert zu legen und 3) versuchte man die Örtlichkeiten festzuhalten, oder zu bestimmen, an denen sich die einzelnen Tatsachen abgespielt hatten oder haben mochten. Während das Interesse für die Konstatierung der Augenzeugen ein allgemeines und ausnahmloses war (man denke z. B. an die Nennung der Zeugen 1. Kor. 15, 3 ff., an die Rolle der drei Jünger in der Jairus- und Verklärungsgeschichte, die Nennung der Frauen unter dem Kreuz, die verschiedenen Darstellungen der Auferstehungsgeschichte, die Figur des anonymen Jüngers im 4. Ev. usw.), hat in bezug auf die Festlegung des Zeitpunktes und Schauplatzes verhältnismäßig lange große Sorglosigkeit geherrscht. Das zeigen namentlich die Differenzen unter den verschiedenen Versionen der Geburtsgeschichte und ihre lokale und zeitliche Ungenauigkeit, der Parallelismus der galiläischen und jerusalemischen Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen u. a. m. Als höchst auffallend muß auch das bezeichnet werden, daß sich nirgends ein Ansatz zur Zählung der Jahre seit dem Tode Jesu findet. Immerhin beginnt mindestens mit der Zeit des ersten schriftlichen Niederschlages der Überlieferung sich ein gewisses topographisches und chronographisches Elementarinteresse zu dokumentieren, um dann mit der Zeit deutlich anzuwachsen. Daher ist zu beobachten, daß je nach Eigenart des Schriftstellers und seines Kreises bald das eine, bald das andere überwiegt. Diese Ungleichartigkeit des Interesses ist so auffallend, daß wir geradezu von zwei verschiedenen Darstellungstypen, oder besser, von zwei verschiedenen Arten, die heilige Geschichte mit der Wirklichkeitssphäre, der „Welt" in Verbindung zu bringen, reden können, nämlich von einer chronologischen, die auf die zeitliche Verknüpfung der einzelnen Stücke ihr

---

[1]) Vgl. hierzu die ähnlichen Ausführungen von K. L. Schmidt im „Eucharisterion" II S. 130 ff.

Augenmerk richtet, und einer topographischen, die auf die Ortsangaben Wert legt. Bei Paulus, der so häufig vom Kreuzestode Jesu Christi redet, niemals aber Jerusalem oder Golgatha als dessen Ort nennt, der mehrfach die Menschwerdung des Heilandes und seine Geburt erwähnt, ohne dabei weder Bethlehem oder Nazareth zu erwähnen, und wohl von den zeitlichen Zusammenhängen, nie aber vom Ort (Damaskus) seiner grundlegenden Berufungserlebnisse spricht[1]), finden wir deutliche Ansätze zur zeitlichen Betrachtung der Heilsgeschichte[2]). Das zeigt sich bei der Bestimmung des Zeitpunktes des Kommens Christi in die Welt „ὅτε ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου" Gal. 4, 4 und besonders deutlich bei der Berufung auf die Einsetzung des Abendmahls 1. Kor. 11, 23, wo Paulus die Beziehung zur „Nacht, da Jesus verraten ward" festgehalten hat 1. Kor. 11, 23. Dieselbe zeitliche Orientierung dokumentiert sich in seiner Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen 1. Kor. 15, 4 ff., wo er auf die Überlieferung der richtigen Reihenfolge so großen Wert legt.

Ein ganz anderes Bild bietet uns die Christus-Überlieferung wie sie der Ev. Markus festgehalten und stilisiert hat. Es genügt sein Evangelium flüchtig daraufhin zu prüfen, um zu erkennen, daß er mit alleiniger Ausnahme des Anfangs und Endes der Geschichte Jesu sich die Frage nach dem Wann der Ereignisse und ihres gegenseitigen zeitlichen Verhältnisses kaum vorlegt. Beachtenswert in dieser Hinsicht ist das seltene Vorkommen der zeitlichen Partikeln εἶτα, ἔπειτα, μετὰ ταῦτα im Vergleich mit den örtlichen ἐκεῖ und ἐκεῖθεν und das Zurücktreten der gelegentlichen Zeitbestimmungen gegenüber den allgemeinen Ortsangaben: im Hause, auf dem Wege, außerhalb des Dorfes, auf dem Berge, in der Wüste u. a. m. Vor allem liegen im Markus-Evangelium eine ganze Reihe geographischer Ortsbezeichnungen vor, die deutlich den Schauplatz der einzelnen Begebenheiten bezeichnen. In der Reihenfolge des Evangeliums sind es folgende: Nazareth, der Jordan, die Wüste, Galiläa, See von Galiläa, Kapernaum, Synagoge daselbst, Haus des Simon, eine bekannte Anhöhe, Ufer des Sees, Gebiet der Gerasener, Dekapolis, westliches Seeufer, Nazareth, Seeufer, Bethsaida, Genezareth, Gebiet von Tyrus, Sidon, Galiläa, See, Dekapolis, Dalmanutha, Bethsaida, Cäsarea Philippi, ein hoher Berg, Galiläa, Kapernaum, Gebiet jenseits des Jordan, Judäa, Jericho, Jerusalem, Bethphage, Bethanien, Ölberg, Tempel, ein Ort außerhalb der Stadt, das Gazofylakion, Haus Simons in Bethanien, Haus eines Ungenannten in Jerusalem, Gethsemane, Palast des Oberpriesters, Hof desselben, Prätorium, Golgatha, Grab Josephs von Arimathia, wobei von den vielen Angaben mehr allgemeiner Art hier abgesehen ist.

Den entgegengesetzten Typus stellt Lukas dar. Ihn interessiert wenig die Feststellung des Schauplatzes. Seine Studien in dieser Hinsicht sind, wie

[1]) Höchstens könnte man in Gal. 1, 17 einen indirekten Hinweis auf die lokale Verknüpfung seiner Bekehrung mit Damaskus erblicken.

[2]) Paulus ist überhaupt, wenigstens in seiner Christologie, mehr ein Mann des zeitlichen, geschichtlichen Aspekts, dem der Sinn für das Räumliche abgeht.

es ja mehrfach festgestellt worden ist, so ungenügend, daß seiner Darstellung der Jerusalemreise Jesu eine reichlich ungenaue und undeutliche, vielleicht sogar direkt falsche Vorstellung des geographischen Schauplatzes zugrunde liegt. Großes Interesse bekundet er dagegen sowohl für die zeitliche und pragmatische Aufeinanderfolge der Begebenheiten, als im besonderen für die Verknüpfung derselben mit dem profanen Weltgeschehen. Das erstere erhellt aus den mancherlei Umstellungen, die er am synoptischen Stoff vorgenommen (die Nazareth-Perikope, die Jerusalem-Reise u. a.) und aus den zeitlichen Anknüpfungen an das vorhergehende, die durch die einleitenden Wendungen ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ, ἐν τῷ ἑξῆς (χρόνῳ), μετὰ ταῦτα, ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, καὶ ἰδού usw., die zeitlichen Umstandssätze und die Partizipialkonstruktionen hergestellt werden. Der Verknüpfung der heiligen Geschichte mit der Profangeschichte dienen die Zeitangaben 2, 1 ff.; 3, 1 ff. die Ansätze zu einer Chronologie des Lebens Jesu enthalten, sowie die gelegentliche Einflechtung von Ereignissen aus der jüdischen Zeitgeschichte 13, 1 ff. Diese Momente sind es ja in erster Linie, die dem Lukas-Evangelium + Apostelgeschichte den Charakter eines „Geschichtswerkes“ aufprägen.

Ohne hier beim Matthäus-Evangelium stehen zu bleiben, welches wegen seines vorwiegend sachlichen Aufbaus weder den zeitlich noch den örtlich orientierten Typus klar zum Ausdruck bringt, wenden wir uns der Christus-Geschichte in der Ausprägung des 4. Evangelisten zu.

Von jeher ist das Interesse des 4. Evangelisten sowohl für das Wo? als auch für das Wann? der einzelnen Begebenheiten bemerkt und hervorgehoben worden. M. W. ist aber niemals auf den grundlegenden Unterschied zwischen den johanneischen Orts- und Zeitangaben hingewiesen worden. Den letzteren, die meist nicht minder konkret, in der Regel noch viel minutiöser, als die ersteren sind, mangelt es doch gerade daran, worauf es dem Wirklichkeitsinteresse gerade ankommt, nämlich an der Eindeutigkeit und Bestimmtheit. Es fehlt durchaus nicht an Detailangaben über Tage, ja Stunden, an denen das eine oder andere Ereignis sich angeblich zugetragen hat, der einheitliche Zusammenhang aber, dem sie als Teile angehören, läßt sich trotz der exegetischen Bemühungen nicht einwandfrei herausstellen. Wir hören 1, 29, daß τῇ ἐπαύριον Johannes Jesum zu sich kommen sieht, diese Angabe hilft uns aber absolut nichts, da weder der vorhergehende Tag noch sein Inhalt uns bekannt sind (vgl. 1, 19—27). So ist auch die Freude des Auslegers an dem im folgenden wiederholten ἐπαύριον V. 35 und 43 eine nutzlose, da sie uns weiter nichts sagen, als daß die Handlung, die hier zur Darstellung kommt, sich über mehrere aufeinanderfolgende Tage ausdehnt.

Das scheinbar so konkrete ὥρα ἦν ὡς δεκάτη 1, 39, in dem man so gern ein persönliches Erinnerungselement gewittert hat, wird dadurch, auf seinen Wirklichkeitswert gesehen, ebenfalls bedeutungslos, und nicht minder die Eingangsnotiz der Kana-Perikope 2, 1 mit ihrem „dritten Tage“, der, ob sie nun auf den vorhergehenden Tag oder auf ein anderes X zurückblickt, in beiden Fällen vollkommen in der Luft schwebt. Dasselbe wiederholt sich auch weiter.

Wir erfahren, daß Jesus um die sechste Stunde, also wohl um die Mittagszeit, sich am Jakobs-Brunnen zur Ruhe niederläßt, aber erfahren nicht einmal annähernd den Zeitpunkt im Leben Jesu, in welchen dieses Augenblicksbild hineingehört. Auch die Angaben über die Feste in Jerusalem 5, 1 und namentlich 7, 2 (ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία), 7, 14 (ἤδη τῆς ἑορτῆς μεσούσης) und 7, 37 (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς) und auch 10, 22 (über das Fest der Tempelweihe) klingen zunächst überaus bestimmt und konkret, und sagen uns, näher zugesehen, doch garnichts, da die Verbindung mit jedem festen Punkt nach vorn oder hinten fehlt. Es ist wie überall im Evangelium. Stunden und Minuten werden genannt, aber sie gehören keinem bestimmten Jahre oder Tage an, sie schweben in der Luft. Der Verfasser resp. Überlieferer hat jeden Kontakt mit der zeitlichen Wirklichkeit verloren, ihm schweben keine konkreten geschichtlichen Zusammenhänge der Vergangenheit mit ihrem eigentümlichen Gepräge und ihrer Unwiederholbarkeit vor. Er schaut die Ereignisse wesentlich überzeitlich. Daher gehören auch die Zeitangaben nicht zur Substanz seiner Darstellung, es sind eher literärische Zufälligkeiten, Arabesken, die hie und da aufgetragen werden, nicht Pfeiler, die den Bau tragen[1]). Wie wenig der Grundstock der joh. Überlieferung beispielsweise mit den Angaben über die Feste organisch verwachsen ist, mag man daraus erkennen, daß einzelne Forscher gemeint haben, ohne Schaden für den ursprünglichen Bestand des Evangeliums, die Festreisen Jesu streichen zu können[2]). Auffallend ist auch, wie gerade viele der wichtigsten Perikopen (Jesus in Samarien, die Heilung am Teich Bethesda, die Rede vom Licht der Welt und vom guten Hirten, die Heilung des Blindgeborenen, das 21. Kapitel) aus dem zeitlichen Gefüge losgelöst erscheinen, während ihr lokaler Hintergrund unverkennbar ist.

Alles in allem — die Zeitangaben des Evangeliums sind trotz ihres vielfach minutiösen Charakters nicht ein Teil der historischen Wirklichkeit, sondern gehören überwiegend der literärischen, ideellen, überzeitlichen Sphäre an. Man mag im Evangelium Bruchstücke einer Chronologie finden, aufs Ganze gesehen sind seine Perikopen zeitlose Einzelbilder, die nicht in den Gang der geschichtlichen Wirklichkeit eingebettet sind.

Ganz anders steht es mit dem Verhältnis der Darstellung zum geographischen Schauplatz, auf dem sich das Leben Christi abspielt, d. h. mit der örtlichen Verankerung der Perikopen. Ein kurzer Überblick über die Hauptabschnitte mag zeigen, daß keine einzige von ihnen der ausdrücklichen Ortsangabe entbehrt.

---

[1]) Gelegentlich hat es den Anschein, als schimmere im 4. Evangelium eine zeitliche Gliederung im Anschluß an den späteren Christlichen Kalender durch. So fühlt man sich in der Leidensgeschichte an den Festkalender der stillen Woche erinnert und bei den Zeitangaben 1,29ff. 2,1 fragt man sich, ob nicht ursprünglich das Schema einer Woche vorgelegen hat. Gerade dieser schematische Charakter der Zeitangaben bestärkt die Zweifel daran, daß sie in der historischen Wirklichkeit wurzeln.

[2]) So Wellhausen in Anlehnung an R. Schütz.

Handlung	Ortsangabe
1. Erstes Zusammentreffen Jesu mit Joh. dem Täufer.	Bethanien, jenseits des Jordan 1,28, vgl. 10,40 ff.
2. Erstes Zusammentreffen Jesu mit seinen nachmaligen Jüngern:	Daselbst, Quartier Jesu 1,39.
Andreas, Simon Petrus, Philippus }	Bethsaida, Heimatort der 3 Jünger 1,43.
Nathanael	Feigenbaum, unter dem Nathanael saß 1,48. 50. Beiläufig Nazareth, als vorausgesetzter Heimatsort Jesu 1,45 f.
3. Weinwunder und Erfolg.	Kana in Galiläa 2,1 u. 11 vgl. 4,46
Ortswechsel.	Kapernaum 2,12.
4. Tempelreinigung.	Jerusalem, Tempelplatz 2,13. 14. 19. 20.
5. Verhalten der Jerusalemiten zu Jesus. Beispiel: Nikodemus.	Jerusalem 2,23.
6. Konkurrenz Jesu u. seiner Jünger mit Johannes.	Landschaft Judäa 3,22. Ainon nahe bei Salim 3,23.
7. Gespräch mit der Samariterin.	Jakobsbrunnen bei Sychar nahe beim Acker Josephs 4, 5. 6 Berg der Anbetung (Garizim) 4,20.
Gewinnung vieler ihrer Landsleute.	Die Stadt Sychar 4, 28. 39.
8. Heilung des Sohnes des königl. Beamten und Gläubigwerden seines Hauses.	Kana, als Ort des Aufenthaltes Jesu 4,46. Kapernaum.
9. Heilung eines Kranken (Gelähmten).	Jerusalem 5,1. Teich Bethesda am Schaftor 5,2.
10. Speisung der 5000	„Jenseitiges" Ufer des Sees von Tiberias 6,1. 17 mit Anhöhe 6,3. vgl. 15.
Seefahrt	Endpunkt: Kapernaum 6,17 und 21.
Eucharistische Rede	Kapernaum 6,24, genauer in der Synagoge 6,59.
11. Jesus und seine Brüder am Laubhüttenfeste. Jesus lehrt. Gläubigwerden vieler aus dem Volk.	Jerusalem 7,10. Tempel 7,14. 28.
12. Jesus und die Ehebrecherin.	Ölberg 8,1 und Tempelplatz 8,2.
13. Rede über das Licht der Welt, die Freiheit und die Präexistenz Christi.	Tempelplatz, Schatzkammer 8,20.
Erster Steinigungsversuch.	Tempelplatz 8,59.
14. Heilung des Blindgeborenen.	Teich Siloam 9, 7 und 11.
15. Rede vom guten Hirten.	—
16. Jesus am Tempelweihfest. Zweiter Steinigungsversuch. Verhaftungsversuch.	Jerusalem 10,22, Tempel. Halle Salomos 10,23.

17. Jesus entweicht aus Jerusalem.	Jenseits des Jordan (Bethanien wie 1,28) 10,40.
18. Krankheit und Tod des Lazarus.	Bethanien 11,1, fünfzehn Stadien von Jerusalem 11,18.
Jesu Kommen.	Ort der Begegnung mit Martha und Maria 11, 20. 30.
Auferweckung.	Grab des Lazarus 10,34. 38 ff. vgl. 12,17.
19. Jesus entweicht seinen Verfolgern.	Ephraim in der Landschaft (Judäa), nahe bei der Wüste 11,54.
20. Jesu Salbung.	Bethanien bei Jerusalem, Wohnort des Lazarus (im Hause des Lazarus?) 12,1.
21. Einzug Jesu und Huldigung des Volkes.	Jerusalem 12,12.
22. Jesus offenbart sich den Griechen. Seine letzte öffentliche Rede.	(Jerusalem) Beiläufig Bethsaida als Heimatsort des Philippus 12,21.
23. Letztes Mahl und Fußwaschung.	(Jerusalem, Haus eines Bekannten?)
24. Abschiedsreden und Aufbruch.	(Daselbst?)
25. Verrat und Verhaftung.	Garten, jenseits des Kedronbaches 18,1.
26. Erstes Verhör Jesu und Verleugnung Petri.	Palast des Oberpriesters, Eingang zu demselben, Hof mit Kohlenfeuer 18, 15. 16. 25.
27. Verhör vor Pilatus.	Prätorium 18, 28.33 19,9.
28. Urteilsspruch.	Der erhöhte Richtplatz Gabbatha 19,13.
29. Kreuzigung Jesu.	Golgatha 19,17.
30. Bestattung Jesu.	Neues Grab in einem Garten, nahe bei der Kreuzigungsstätte 19,41.42.
31. Begebenheiten am Sonntagsmorgen. Petrus und der andere Jünger. Maria Magdalena.	Am Grabe und in demselben 20,1 ff.
32. Erscheinung des Auferstandenen vor den Elfen und Thomas.	(Haus in Jerusalem?)
33. Dritte Erscheinung vor den Jüngern.	Ufer des Sees von Tiberias 21,1 ff. Beiläufig Kana als Heimatsort des Nathanael.

Die aus obiger Zusammenstellung ersichtliche *fast lückenlose* topographische Verankerung der *Taten* und *Reden* Jesu ist zu auffallend, als daß sie auf Zufall beruhen könnte. Wir haben es hier jedenfalls nicht nur mit einer akzidentiellen Eigentümlichkeit, sondern mit einem *Wesensmerkmal* des Evangeliums zu tun. Die *Wiederholung* mancher Angaben (Kana als Ort des Weinwunders, Bethsaida als Stadt des Philippus, Bethanien jenseits des Jordan als Ort der Wirksamkeit des Johannes; Bethanien in Jerusalem als Wohnort des Lazarus, der Martha und Maria), sowie die *feierliche Form der Konstatierung* 2,11: ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ

Ἰησοῦς ἐν Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας zeigen, daß der Evangelist selbst großen Wert auf seine Angaben legt, ihnen ein bedeutendes Gewicht beimißt. In wie hohem Maße ihm daran gelegen ist, den Lesern eine klare Vorstellung vom Schauplatz zu vermitteln, auf dem sich die einzelnen Ereignisse abspielen, sieht man ferner aus dem Bemühen des Verfassers, einer möglichen Verwechslung der Ortschaften mit anderen, gleichlautenden geographischen Größen vorzubeugen. So wird das Kana des Weinwunders viermal ausdrücklich als das galiläische bezeichnet (τῆς Γαλιλαίας 2, 1, 11; 4, 46; 21, 2), und vom Bethania jenseits des Jordan 1, 28 wird ausdrücklich das jerusalemische Bethanien, das „Dorf der Maria und Martha" unterschieden (vgl. 11,1.17; 12,1). Das alles ist nur dann verständlich, wenn die bewußte Absicht vorliegt, die Ortschaften dem Gedächtnis der Leser als denkwürdige Stätten einzuprägen[1]), eine Tatsache, die wir auch später bei der Einzelanalyse noch wiederholt konstatieren werden.

Das vorläufige Ergebnis unserer Beobachtung läßt sich im Hinblick auf die obige Zusammenstellung, ungefähr dahin zusammenfassen: Zu jeder johanneischen Perikope (die 2—3 Ausnahmen, vgl. die Tabelle, fallen dabei nicht ins Gewicht) gehört ein ganz bestimmter geographischer Ort, dessen Detailschilderung, wie wir sehen werden, zuweilen (z. B. Grab Christi) mit der Erzählung bis ins Einzelne verwoben ist. In einigen Fällen scheint nicht so sehr die Lokalität selbst, als ihr Name für den Vorgang von Bedeutung zu sein. Den obigen Satz von der Zuordnung kann man aber auch umkehren und behaupten: Zu jeder der vom Evangelisten genannten Lokalitäten gehört ein ganz bestimmter Vorgang, dessen Darstellung sich zuweilen an die Etymologie des Ortsnamens anlehnt. Ja, im wesentlichen bringt der Evangelist nur solche Perikopen, die einen deutlichen lokalen Hintergrund haben.

Hat man bisher meist auf kritischer Seite, von der ideellen Bedeutung der geschilderten Vorgänge ausgehend, die berichtete Handlung oder Tatsachenschilderung als das literarische prius, die Schilderung des Schauplatzes dagegen als dichterische Ausschmückung, als das posterius angesehen, so wird man jetzt zugeben müssen, daß genau ebenso gut und vielleicht noch besser das Umgekehrte richtig sein könnte, d. h. der Name und Charakter des Ortes könnte das primäre, die mit demselben verwobene Tatsachenschilderung das sekundäre Moment sein. Dann hätten wir es nicht mit der späteren Lokalisierung gewisser alter Überlieferungsstoffe, sondern genau wie bei den Genesis-Sagen und topologischen griechischen Götterlegenden und christlichen Heiligenlegenden des M. A. in der Hauptsache mit der Verherrlichung allgemein anerkannter heiliger Stätten durch die zugeordnete Erzählung zu tun. Das würde aber das Vorhandensein denkwürdiger resp. heiliger Stätten schon für eine ver-

[1]) In einigen Fällen mag ein Nebenmotiv der Einprägung im bedeutungsvollen Klang des Namens der Ortschaft liegen, so deutlich 9,7 Σιλωάμ = ἀπεσταλμένος, möglicherweise auch 3,23 bei der Nennung von Ainon und Salim und 5,2 beim Teiche Bethesda.

hältnismäßig frühe Zeit des Christentums voraussetzen. In erster Linie kämen als solche natürlich Jerusalem, der Ölberg, Golgatha, das Grab des Heilandes in Betracht. Da aber die übrigen Ortsangaben des Evangeliums sich formal wenig von diesen unterscheiden, könnte diese Betrachtungsweise nicht auf diese Hauptstätten christlicher Gemeindeerinnerung beschränkt, sondern müßte auch auf die anderen jerusalemischen, judäischen und galiläischen Orte ausgedehnt werden. Dann käme allen diesen Orten, also etwa Bethanien am Jordan, Kana in Galiläa, den Taufstätten bei Ainon, dem Jakobs-Brunnen bei Sychar nebst der genannten Stadt und dem Berg Garizim, dem Teiche Bethesda und Siloah in Jerusalem, dem Dorfe Bethanien bei Jerusalem mit dem Lazarus-Grabe, dem Städtchen Ephraim, vielleicht auch dem Feigenbaum, unter dem Nathanael gesessen, und den einzelnen Lokalitäten des Tempelplatzes eine ähnliche Bedeutung in der Traditionsgeschichte zu, wie der Terebinthe bei Sichem, dem Stein von Bethel und dem Steinhaufen in Gilgal in den Genesis-Sagen oder dem Grabe des Dionysos bei Delphi und seinen Heiligtümern in Attika, Elis, Naxos oder Tyrus im dionysischen Sagenkranz.

Es wird freilich von vornherein zuzugeben sein, daß die Tendenz zu topologischer Sagenbildung im frühen Christentum, das auf die landläufigen Kultusstätten mit Geringschätzung herabsah, keine so kräftige gewesen sein kann, wie auf dem Boden der kanaanitischen Jahwe-Religion oder des kultusfreudigen Griechentums. Indessen dürfte es sich nicht empfehlen, der Untersuchung vorauszugreifen und die Frage nach der Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit einer solchen Entwicklung aus allgemeinen Erwägungen heraus zu entscheiden. Es wird vielmehr darauf ankommen, zunächst nachzuprüfen, ob und wieweit die johanneischen Berichte in jedem einzelnen Falle Merkmale topologischer Überlieferungsbildung aufweisen.

Die erste Grundvoraussetzung für eine traditionsbildende Bedeutung der johanneischen Ortschaften ist natürlich die, daß wir es im Evangelium mit realen topographischen Größen und nicht etwa mit Produkten der dichterischen Phantasie zu tun haben.

Es wird daher richtig sein, zu allererst die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter der johanneischen Topographie und ihrer einzelnen Angaben ins Auge zu fassen.

III. Der Wirklichkeitscharakter der topographischen Angaben des 4. Evangeliums.

Es hat Zeiten und Ausleger gegeben, die sich am „allegorischen“ Charakter des Johannes-Evangeliums berauschten und in der allegorisierenden „Deutung“ der johanneischen Orts- und Personennamen, sowie der übrigen Details seiner Erzählung sich nicht genug tun konnten. Einen Höhepunkt dieses Verfahrens repräsentiert der Aufsatz W. Hönigs über das Joh.-Ev. im Jahrgang 1883 der Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie[1]). Da ist nach ihm Kana vom Schilfrohr (קָנֶה) in der Wüste Luk. 7, 24 abzuleiten, weil dort beim Zusammentreffen

Jesu mit dem „schwankenden Rohr" Johannes (!) die Anfänge seiner Offenbarung liegen. Τῆς Γαλιλαίας soll dabei möglicherweise an das σαλευόμενος (גלל) Luk. 7, 24 erinnern. Ainon bedeutete „Taubenquelle" (עין יונה), womit wieder eine Andeutung auf die Berührung Jesu mit Johannes (Jordans-Taube) gegeben sei. Das Salem (Salim), das mit dem Ainon verknüpft ist, sei kein anderes, als das geheimnisvolle Salem Gen. 14, 18, die Stadt Melchisedeks, des Prototypus des Messias. Sychar sei entweder nach Hab. 3 als „Heidenstadt" zu deuten, denn die Samariterin vertrete das Heidentum im allgemeinen, oder bedeute den Ort des „berauschenden Trankes" (שכר). Bethesda sei ein vortrefflich gezeichnetes Bild des Judentums, nämlich der Teich, dessen Wasser ohne heilende Kraft ist, oder wenn Heilkraft vorhanden ist, für den Bedürftigen unerreichbar geworden ist. Die fünf Hallen gleichen den 5 Büchern der Thora. Bethanien ist das Haus des Elendes, das Grab des Lazarus — das zerstörte Jerusalem (!) usw. Diese Auffassung, die mit der freien Schaffung der Namen in teilweiser Anlehnung an alttestamentliche Vorbilder oder im Zusammenhang mit den berichteten Heilstaten rechnet, ist auf modern-subjektivistische Voraussetzungen gegründet, für welche jedoch in der Anschauungswelt des Urchristentums kein Raum ist, und hat somit keinen festen, traditionsgeschichtlichen Boden unter den Füßen.

Die Palästina-Forschung dagegen hat im allgemeinen, je länger, je mehr durch ihre Befunde die geographischen und topographischen Angaben des 4. Evangeliums bestätigt gefunden. Wenn auch die topographische Forschung noch in keiner Weise zu einem vollständigen Abschluß gediehen ist, so kann man doch, ohne Gefahr zu laufen voreilig zu sein, in dieser Hinsicht bereits von gewissen festen Resultaten reden[2]).

Gesichert erscheint vor allem die Existenz eines galiläischen **Kana**. An der Realität desselben hätte man freilich schon angesichts seiner Erwähnung bei Josephus (Vita 16; Ant. XIII, 15, 1; Bell. Jud. 4, 7 und 17, 5) niemals zweifeln sollen. Im Klagelied des Eleasar ben Kalir[3]) figuriert Kana (קנה) als eine der Städte, welche den 24 talmudischen Priesterabteilungen zugewiesen waren. Freilich ist sich die Forschung noch nicht darüber einig, ob das biblische Kana mit Kefr Kenna, etwa 5 km nordöstlich von Nazareth (dem Kana der altkirchlichen Tradition, in dessen Nähe sich auch der Ain-Kana befindet), oder mit Chirbet Kānā, etwa 14 km nördlich von Nazareth (dem Kana des späteren Mittelalters), zu identifizieren ist.

Der **Jakobs-Brunnen** Joh. 4, 6ff. ist seit dem Pilger von Bordeaux und Eusebius unwandelbar der noch heute existierenden Brunnenanlage (Bîr Ja'kûb)

---

[1]) W. Hönig, Beiträge zur Aufklärung über das vierte Evangelium.

[2]) Der kurze Überblick stützt sich hauptsächlich auf H. Guthes Bibellexikon 1903, Baedekers Palästina und Syrien [7]1910 bearb. von J. Benzinger (auch die für den Druck vorbereitete 8. Auflage 1914 hat mir, dank der Güte des Bearbeiters, vorgelegen) und G. Dalman, Orte und Wege Jesu [2]1921, wozu noch der Spezialartikel Furrers über das Geographische im Joh.-Ev. in der ZNW. 1902, S. 257 ff. kommt.

[3]) Vgl. S. Klein, Die Barajta der 24 Priesterabteilungen. Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas. 1909.

unterhalb des Garizim gleichgesetzt worden. Die Lage an der Straße von Jerusalem nach Galiläa, am Fuße des heil. Berges der Samariter stimmt aufs beste zum Bericht des Evangeliums.

Nicht wenig Schwierigkeiten hat früher den Auslegern der Ortsname Sychar (Joh. 4, 5) bereitet. Viele haben gemeint, dem Vorgange des Hieronymus folgen und Sychar = Sichem setzen zu müssen [1]. Indessen mußte das immer als fraglicher Notbehelf erscheinen. Jetzt braucht man nicht mehr zu dieser Verlegenheitsauskunft zu greifen, denn es unterliegt keinem Zweifel mehr, daß ein von Sichem unterschiedenes Sychar (das Sechar des Bordeaux-Pilgers, das Asker der samarit. Abulfath-Sage) existiert hat, dessen Name in der Form 'Askar (samarit. Iskar) noch heute an dem etwa 1 km vom Brunnen entfernten Dorf am Fuße des Berges Ebal haftet.

Etwa 1/2 km nördlich vom Jakobs-Brunnen in der Richtung auf Askar zeigt man noch heute das Grab Josephs, und Juden, Christen und Muhamedaner halten an der gemeinsamen Tradition fest, daß hier das Grundstück gelegen habe, wo die Israeliten die Gebeine Josephs begruben (Jos. 24, 32 vgl. Gen. 48, 22), was genau mit Joh. 4, 5 übereinstimmt.

Das Vorhandensein eines „Schaftores" (προβατική Joh. 5, 2) im alten Jerusalem ist durch Neh. 3, 1, 32; 12, 39 sichergestellt; dasselbe muß sich im Norden der Stadt befunden haben, wenn auch noch nicht einwandfrei festgestellt ist, an welcher Stelle der Stadtmauer. Jedenfalls ist es noch keinem ernsten Gelehrten eingefallen, dasselbe den „erdachten" Namen zuzuzählen.

Reichlich im A.T. und Talmud ist die den Namen Siloah tragende Wasseranlage im SO. der Stadt Jerusalem bezeugt. Die Lage des so benannten Teiches, der seit altersher ein fester Punkt der kirchlichen Tradition gewesen ist, ist heute genau bekannt.

Derselbe Charakter historisch-topographischer Wirklichkeit eignet in vollem Maße dem Joh. 8, 20 erwähnten γαζοφυλάκιον [2], das bekanntlich auch Mk. 12, 41 vgl. Luk. 21, 1 erwähnt wird, sowie der στοὰ τοῦ Σολομῶνος Joh. 10, 22 vgl. Act. 3, 11; 5, 12.

Die einstige Lage beider innerhalb des Komplexes der Tempelbauten läßt sich sowohl nach Josephus als auch auf Grund der rabbinischen Literatur einwandfrei feststellen.

Auf derselben Linie einer guten Ortskenntnis bewegt sich das Evangelium, wenn es 18, 1 Jesus und die Jünger in der letzten Nacht, um sie nach Gethsemane am Abhang des Ölberges gelangen zu lassen, den Kidronbach überschreiten läßt, der als χειμάρρος, d. h. nur zur Winterszeit fließender Bach, bezeichnet wird.

Was Bethanien bei Jerusalem betrifft, so läßt sich freilich der Name

---

[1] So noch A. Merx in seinem Johannes-Evangelium nach Syr. Sin. 1911.

[2] Zu der Frage, ob darunter eine der Schatzkammern im sog. Frauenvorhof oder einer der 13 posaunenartigen Opferstöcke zu verstehen ist, vgl. man besonders Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch, II 37 ff.

weder aus Josephus noch dem Talmud sicher belegen [1]). Doch für die Existenz dieses Dorfes „15 Stadien von Jerusalem" (Joh. 11, 18) östlich vom Ölberg sprechen die Spuren einstmaliger Wohnungs- und Wasseranlagen, die sich neben dem heutigen El-ʿazarîje finden, und die frühe Bezeugung des „Lazariums" der Pilger. Der Name ist ja bekanntlich nicht johanneisches Sondergut, sondern auch durch die Synoptiker bezeugt. An der Existenz dieses Bethanien zur Zeit Jesu an der von Joh. deutlich bezeichneten Stelle zweifelt denn auch kein ernsthafter Gelehrter.

Endlich sei schon hier auf die anschauliche Ortsschilderung im Bericht von der Speisung der 5000 Joh. 6, 1 ff. mit der sich daran knüpfenden Überfahrt hingewiesen, welche in den ortskundigen Auslegern immer wieder den Eindruck hervorgerufen hat, daß hier jemand redet, der das Landschaftsbild weit besser als die Synoptiker und, wie es scheint, aus eigenem Augenschein kennt [2]).

Das beigebrachte Material, zu dem noch einige mit den Synoptikern gemeinsame topographische resp. geographische Notizen sowie das durchaus wirklichkeitsgetreue Allgemeinbild von der Geographie Palästinas hinzukommen, ist vollkommen genügend, um allen Phatasien von einem erdichteten lokalen Hintergrund des 4. Evangeliums eine Schranke zu setzen und den Wirklichkeitscharakter seiner Ortsangaben zu erhärten.

Diese Erkenntnis kann auch der Umstand keineswegs erschüttern, daß inbezug auf einige Ortsnamen des 4. Evangelisten — es handelt sich vor allem um Bethanien resp. Bethabara jenseits des Jordan (1, 28), Ainon und Salim (3, 23), den Teich Bethesda oder Bethsatha (5, 2) und das Landstädtchen Ephraim (11, 54) — der einwandfreie Nachweis, wo sie sich befunden haben könnten, trotz der verschiedensten von den Forschern aufgestellten Vermutungen, bisher noch nicht gelungen ist. Es wird aber auch der Skeptiker zugeben müssen, daß angesichts des unzweifelhaften Realitätscharakters der überwiegenden Mehrzahl der Ortsangaben die Annahme, als hätten wir es in diesen Fällen ausnahmsweise mit freien Schöpfungen der sagenbildenden Phantasie zu tun, wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der Gesamteindruck bleibt nach wie vor unverändert: die Topographie des sonst so „pneumatischen" Evangeliums hat unverkennbaren Wirklichkeitscharakter.

Es ist aber noch ein anderes, was sich bei der Durchsicht des topographischen Materials, mit dem das Evangelium operiert, aufdrängt: die vielen Berührungspunkte desselben mit dem Kranz der „heiligen Stätten", die nachweislich seit der konstantinischen Zeit sich besonderer Popularität erfreuten, von den Pilgern aufgesucht und mit Bauten geschmückt wurden. Inwiefern dieses so ziemlich auf jeden johanneischen Ort zutrifft, das wird im einzelnen

---

[1]) Zu der Identität des Ortes mit dem rabbinischen Beth-Hini resp. Beth-Hino vergleiche man Strack-Billerbeck, Kommentar I S. 855.

[2]) Vgl. hierzu namentlich Furrer. Letzterer äußert sich zu Joh. 6, 1 ff. folgendermaßen: „Jeder Kundige, der die vom Evangelisten gezeichnete Situation aus persönlichem Augenschein kennt, wird zugestehen, daß die topographischen Züge des Bildes von überraschender Deutlichkeit und Klarheit sind." (Am a. O. S. 263.)

noch später bei der Untersuchung der einzelnen an die Ortschaften geknüpften Perikopen deutlich werden. Es sei aber schon hier auf einige Beispiele, die unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen, hingewiesen.

Den Jakobs-Brunnen besucht schon der älteste literarische Zeuge aus der Reihe der kirchlichen Wallfahrer, der Pilger von Bordeaux (333). Auch Eusebius berichtet in seinem Onomastikon, daß der Ort zu den denkwürdigen Stätten gehört, die man den Besuchern zu zeigen pflegt (um 335). Hieronymus (um 400) erwähnt bereits eine Kirche, die kürzlich an der Stelle errichtet worden ist. Dieselbe ist auch später gern aufgesucht worden, wie man aus der Madaba-Karte (6. Jh.), auf der sie verzeichnet ist, ersehen kann.

In Bethanien bei Jerusalem zeigt man nachweislich seit etwa 300 n. Chr., faktisch allem Anschein nach schon früher, das Lazarus-Grab. Bei Eusebius heißt es: δείκνυται εἰς ἔτι καὶ νῦν ὁ Λαζάρου τόπος, wobei wohl auch das Grab, vielleicht sogar die Stelle, wo Lazarus im Grabe gelegen hat, gemeint ist. Noch im selben Jh. entsteht über dem Grabe eine Kirche, die von Hieronymus im Onomastikon erwähnt wird. Interessant ist, daß auch die Festhaltung eines Punktes von scheinbar so untergeordneter Bedeutung für die heilige Geschichte, wie des Ortes der Begegnung Jesu mit Martha und Maria (Joh. 11, 20 vgl. 11, 30), schon seit dem 4. Jh. nachweisbar ist, und nach der Form zu urteilen, in welcher er erwähnt wird, sicher in noch frühere Zeit zurückreicht[1]). Besondere Beachtung dabei verdient der Umstand, daß die Stelle der Begegnung von Anfang an westlich vom Lazarus-Grab gezeigt worden ist, was auf eine relative Unabhängigkeit der Ortstradition vom Text des Johannes-Evangeliums zu weisen scheint, da letzterer Jesum von Osten her nach Bethanien kommen läßt.

Auch ein scheinbar so schwer zu bestimmender Platz, wie der Taufort des Johannes beim ostjordanischen Bethanien resp. Bethabara, dessen Name später verloren gegangen ist, ist in früherer Zeit den Palästinachristen notorisch bekannt gewesen. Das geht deutlich aus den Onomastika des Eusebius und Hieronymus hervor. Sagt doch Eusebius zum Namen „Bethabara", daß an der Stelle „πλείους τῶν ἀδελφῶν εἰς ἔτι νῦν τὸ λουτρὸν φιλοτιμοῦνται λαμβάνειν", und dasselbe bestätigt Hieronymus für seine Zeit, wenn er im Anschluß an Eusebius berichtet, daß dort „plurimi de fratribus, hoc est de numero credentium, ibi renasci cupientes, vitali gurgite baptizantur". Bei der schwankenden Überlieferung des Namens ist dieses ebenso wie das Grab des Lazarus und der Begegnungsort Jesu mit Martha und Maria ein gutes Beispiel für die Tatsache, daß die Tradition nicht nur an die schriftliche Überlieferung der Namen gebunden war, sondern an den Orten resp. Denkmälern selbst festgehalten worden ist und sich dort fortgepflanzt hat.

Wohl das beste Beispiel für die auffallende Übereinstimmung der altkirchlichen Tradition gerade mit der Topographie des 4. Evangelisten (gegen-

---

[1]) Vgl. die Schilderung der Aetheria (um 380) bei Geyer, Itinera Hierosolymitana S. 82.

über den Synoptikern) ist die Lokalisierung des Grabes Christi seit Eusebius, d. h. seiner Bloßlegung in der Zeit und auf die Anordnung Konstantins, — in nächster Nähe des Golgatha-Hügels. Nur bei Johannes finden wir bekanntlich die Notiz (19, 41), daß ἐν τῷ τόπῳ (also wohl in allernächster Nähe), ἐν ᾧ ἐσταυρώθη, sich ein κῆπος befunden hat und in diesem das neue Grab, in welchem noch niemand beigesetzt worden war, — das Grab, in welchem dann Jesus wegen der Nähe des Festtages bestattet wird.

Aus dem Angeführten ist zu ersehen, daß gerade die markantesten der johanneischen Detailangaben ihre auffallende Parallele in den von der altkirchlichen Gemeindetradition festgehaltenen Stätten haben. Diese Beobachtung wiegt umsomehr, als wir in den synoptischen Evangelien kaum Ähnliches finden, was dem an die Seite zu stellen wäre, vielleicht mit alleiniger Ausnahme der Geburtsgeschichte des Lukas. Sogar das Markus-Evangelium, das sonst, was den Reichtum an konkreten Einzelangaben und geographischer Namennennung anbetrifft, dem Johannes-Evangelium keineswegs nachsteht, kann hinsichtlich der Rolle, welche diese Orte in der kirchlichen Überlieferung gespielt haben, so weit ich sehe, nicht mit Johannes konkurrieren. Um einige Beispiele zu nennen: weder von dem Hause des Jaïrus oder des Hauptmanns von Kapernaum, noch dem Orte der Heilung des blinden Bartimäus bei Jericho oder dem Hause des Zachäus, auch nicht dem des aussätzigen Simon in Bethanien, oder dem Hofe, wo sich die Jünger das Eselsfüllen geholt, hat man bei den nachweislichen Anfängen der kirchlichen Pilgertradition im 4. Jh. diejenige erstaunliche Kenntnis besessen, der wir hinsichtlich des Jakobs-Brunnens, der Teiche Bethesda und Siloah, der einzelnen Orte der Lazarus-Geschichte u.a. Johannes-Stellen bei Eusebius, den ersten Pilgern und Hieronymus begegnen. Dasselbe gilt auch von so bedeutungsvollen geographischen Orten des Markus-Evangeliums, wie etwa Bethsaida, Cäsarea Philippi und z. T. sogar Kapernaum, wenn man sie mit der Popularität von Kana, Sychar, Bethanien-Lazarium vergleicht.

So stehen wir vor der interessanten Tatsache, daß das Joh.-Ev. bei seinem sonst ausgesprochenen „pneumatischen", überirdischen Charakter, was die Topographie anbetrifft, wie das mit Recht bisher namentlich von der konservativen Forschung betont worden ist, voll und ganz auf dem Boden der Wirklichkeit steht, ja sogar Kenntnis der Stätten aus eigenem Augenschein des Verfassers zu verraten scheint, wozu dann noch an mehreren auffallenden Punkten ein überraschendes Zusammtreffen der johanneisch bedeutsamen τόποι mit den populärsten Stätten und Denkmälern des 4. Jahrhunderts, der Gemeinde- und Pilgertradition tritt.

Das alles kommt in weitem Maße unserer am Ende des 2. Abschnitts formulierten Vermutung von der Priorität der topographischen Tradition zugute, die, wenigstens in gewissen Punkten, der literarischen Fixierung und Ausgestaltung vorausgegangen zu sein scheint.

Es wird jetzt unsere Aufgabe sein, diese Voraussetzung an der Hand der topographisch bestimmten Perikopen des Evangeliums zu prüfen, um festzustellen,

inwiefern diese „topologische“ Betrachtungsweise uns ein besseres Verständnis der im Evangelium niedergelegten Überlieferung erschließt.

IV. Die Untersuchung der topologischen Grundlage der einzelnen johanneischen Berichte.

1. Johannes der Täufer und Jesus in Bethanien (Bethabara) jenseits des Jordan. Joh. 1, 19—51 und 10, 40—42.

Bethanien (so schon Herakleon und die Mehrzahl der HS zur Zeit des Origenes) resp. Bethabara (so Origenes, Eusebius, Hieronymus, Syr sin Syr cur) ist gemäß 1, 28 der Ort, wo Johannes der Täufer seine Tauftätigkeit beginnt, die Messias- und Prophetenfrage der jüdischen Abgesandten verneinend beantwortet (1, 19—27), am Tage darauf zum ersten Mal (nach der Taufe) Jesus begegnet und ihn als das Lamm Gottes erkennt (1, 29 ff.), worauf an zwei weiteren Tagen zunächst 2 Johannes-Jünger (Andreas und ein ungenannter), sodann Simon Petrus und beim Aufbruch nach Galiläa Philippus und Nathanael berufen werden. Denselben Ort sucht Jesus noch einmal auf (10, 40—42), nachdem die Feindschaft der Juden am Fest der Tempelweihe in Jerusalem bereits zu einem aggressiven Vorgehen gegen ihn geführt hatte. Diesmal gewinnt er hier unter früheren Hörern des Täufers eine große Zahl von Anhängern, die aus eigenem Augenschein die Überlegenheit Jesu über seinen Vorboten bezeugen.

Wenn der Evangelist sonst bei Detailangaben gelegentlich novellistische Töne anschlägt (beiläufige, zur Ausschmückung dienende Zeitangaben und ähnl.), seine eigenen Behauptungen und Aufstellungen kurz nachher nicht selten ignoriert oder korrigiert (3, 33 vergl. mit 3, 32, 4, 2 verglichen mit 4, 1 und 3, 26 15, 1 verglichen mit dem Schluß von Kap. 14), so überrascht hier 1, 28 die Festigkeit seiner Ortsangabe und die Hartnäckigkeit, mit welcher er sowohl 3, 26 wie 10, 40 wieder und wieder auf das πέραν τοῦ Ἰορδάνου, als den Ort der ursprünglichen Tauftätigkeit des Täufers zurückweist. Überhaupt ist die Kontinuität von 3, 26 und 10, 40, verglichen mit 1, 19 ff., unserer Aufmerksamkeit wert. Der Gedankenfortschritt ist deutlich: Bethanien jenseits des Jordan, erst Taufort Joh. des Täufers, später von ihm verlassen, ist Zeuge, wie zuerst nur wenige, dann aber eine große Anzahl seiner Jünger den früheren Meister verlassen, um Jesu Messianität anzuerkennen und in seiner Person die Erfüllung zu finden.

Einen Schritt weiter gelangen wir, wenn wir die schon S. 18 zitierten Angaben des Eusebius und Hieronymus heranziehen. Diese zeigen uns, daß den Christen des 4. Jh. die Gewässer bei Bethabara (Bethania) im Ostjordanland, wo Johannes meist getauft hatte, bekannt gewesen sind und seit den Tagen des Täufers ihre kultische Bedeutung nicht verloren, nur den Meister, dem die Verehrung gilt, gewechselt haben. Wo einst eine Niederlassung von Täufern gewesen, befindet sich zur Zeit unserer Quellen schon eine christliche Gemeinde oder wenigstens ein „Wallfahrtsort“ der Palästinachristen.

Nichts hindert uns, dieselben oder ähnliche Zustände schon für die Zeit des 4. Evangeliums anzunehmen. Von dieser Voraussetzung aus fällt aber auf die Johannes-Perikope neues Licht: wir haben es in solch einem Fall mit einem Verdrängungsmotiv zu tun, wie es vielfach in der religiösen Legendenbildung entsteht, wenn eine heilige Stätte, ein Kultusort seinen Eigentümer wechselt oder ein neuentstandener Kultus den früheren verdrängt und überschattet. Trägerin und Bewahrerin dieser Verdrängungslegende kann dann nur die am Ort ansässige Gemeinde sein, deren heilige Stätten den lokalen Hintergrund für die Erzählung abgeben. Auf unseren Fall angewandt, muß der im Evangelium immer wieder hartnäckig auftauchende Ort „jenseits des Jordan, wo Johannes taufte" eben diese Kultstätte resp. Wallfahrtsstätte vorstellen, wo man noch Jahrhunderte später gern das Taufbad nahm und der Vergangenheit gedachte. Daneben hat man aber, wie das meist an solchen heiligen Stätten vorzukommen pflegt, auch noch verschiedene einzelne Punkte festzuhalten versucht, an denen die Gemeindeüberlieferung in andächtiger Erinnerung hing: so hier den Standort des Täufers (1, 19 1, 35), die Stelle der „Epiphanie" Jesu (1, 33) und den τόπος, wo Jesus in den Tagen, als er am Jordan weilte, Obdach gefunden. Dieser τόπος ist die Voraussetzung der V. 1, 38. 39 berichteten Jüngerfrage, der Antwort Jesu („kommt und seht") und des Aufenthalts der Jünger bei Jesu, mit einem Wort, der auffallenden Detailschilderung 1, 38. 39, welche in dem Ort der Unterkunft Jesu ihren Angelpunkt hat — ob es sich um eine Höhle, einen Baum oder Spuren einer Hütte gehandelt hat, entzieht sich natürlich unserer Kenntnis.

Aber die lokale Bestimmtheit der Erzählung scheint sich noch weiter auszudehnen: 1, 41 setzt den Ort der Berufung Petri, 1, 43 denjenigen des Zusammentreffens Jesu mit Philippus als bekannt voraus, und die Nathanael-Perikope malt zwei Situationen, deren eine Nathanael unter dem Feigenbaum sitzend, die andere sein Zusammentreffen mit Jesus darstellt. Wie häufig speziell Bäume als Zeugen denkwürdiger Vorgänge, namentlich in den mündlichen Überlieferungen figurieren, ist jedem Kundigen bekannt; so würde auch das Vorhandensein „einer Sykomore des Nathanael" im Bereich einer Christengemeinde des Jordangaus zur Zeit des 4. Evangeliums nichts Befremdliches haben.

Trifft unsere Vermutung das Richtige, dann wäre auch für die Lösung der Frage, woher die von den Synoptikern so auffallend abweichende johanneische Berufungsgeschichte mit den zum Teil nur ihr eigentümlichen handelnden Personen Andreas, dem Unbekannten, Petrus, Philippus und Nathanael stammt, eine neue Möglichkeit gegeben. Freilich wird man wegen der Papias-Stelle bei Eusebius III 39 mit ihren für die kleinasiatische Tradition wichtigen Apostelzeugen (Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus) gut tun, noch die Möglichkeit anderer Nebengründe für die Auswahl der handelnden Personen offen zu halten.

2. Kana als Hauptschauplatz der Wirksamkeit Jesu in Galiläa und als Aufenthaltsort seiner Mutter und Brüder 2, 1–12; 4, 46–54.

Κανᾶ τῆς Γαλιλαίας (immer in dieser Vollständigkeit) wird im Evangelium viermal genannt, davon zweimal als Schauplatz des Hochzeitswunders 2, 1 und 2, 11 (das zweite Mal mit echt johanneischer Feierlichkeit), dann als nachmaliger Aufenthaltsort Jesu in Galiläa, von wo aus er dem βασιλικός von Kapernaum die Genesung seines Sohnes zusagt (die Kontinuität mit der Hochzeitsperikope wird dabei ausdrücklich hervorgehoben 4, 46 und 4, 54), endlich in der beiläufigen Notiz 21, 2 als Heimatsort des Nathanael. Daß man an dem realistischen Sinn dieser Ortsangabe keinen Grund zu zweifeln hat, ist schon oben gezeigt worden (gegen die Allegoriker seit Origenes, und Grill). Hier gilt es das Augenmerk auf die Bedeutung des Ortes zu richten und zu fragen, welchen Umständen er seinen Ehrenplatz im Evangelium zu verdanken hat.

Heute kann als sogut wie ausgemacht gelten, daß die Erzählung von der Verwandlung des Wassers in Wein in der Hauptsache auf ein aus dem Dionysos-Kult entlehntes Motiv zurückgeht[1]). Darauf weist außer dem in der dionysischen Kultlegende beliebten Verwandlungmotiv auch die 2, 1 gezeichnete Situation (γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τῆς Γ. etc.), die an den ἱερὸς γάμος der Dionysos-Mysterien erinnert, im einzelnen auch das Auftreten des νύμφιος 2, 9, der in der Johannes-Perikope ziemlich unvermittelt erscheint (in den Dionysos-Feiern ist Dionysos selbst der νύμφιος), ferner die Rolle, die hier wie in den Anthesterien des Weingottes die kultischen Gefäße spielen und schließlich wohl auch die Figur der Mutter, die auch in der dionysischen Kultsage zum Ensemble gehört. Seitdem wir über die außerordentliche Verbreitung des Dionysos-Kultes in der Welt des Hellenismus unterrichtet sind und wissen, daß er sich am Anfang unserer Ära auch auf Phönizien und die hellenistischen Städte Syriens und Palästinas (z. B. auch Skythopolis – Bēsān[2]) erstreckt hat, hat auch die Übertragung des Motivs auf den galiläischen Christus nichts Verwunderliches mehr. Freilich drängt sich in verstärktem Maße die Frage auf, was zur festen Verknüpfung – und eine solche liegt angesichts der Angaben des Evangeliums vor – dieses dionysischen Motivs gerade mit dem scheinbar unbedeutenden galiläischen Ort Kana geführt haben mag.

Die leichteste Lösung dieser Frage wäre gegeben, wenn es sich nachweisen ließe, daß in einem der in Betracht kommenden Orte dieses Namens in vorchristlicher Zeit direkt eine dionysische Kultstätte mit dem dazu gehörigen Beiwerk bestanden hat. Das kann, soweit ich sehe, auf Grund der heute zugänglichen archäologischen und literarischen Daten nicht bewiesen werden. Im Zusammenhang mit der Kana-Strophe des Klageliedes Eleasar's ben Kalir[3]) scheint

---

[1]) Vgl. Bauer, Johannes-Evangelium in Lietzmanns HB. II S. 43f., Bousset, Kyrios Christos² S 271 ff. und Grill, Entstehung des vierten Evang. II. S. 107ff.

[2]) Vgl. Pauly-Wissowa. Art. Dionysos. Bousset, Kyrios Christos S. 274.

[3]) Vgl. S. Klein, Beiträge zur Geographie und Geschichte Galiläas, auch bei G. Dalman, Orte und Wege Jesu, angeführt S. 93f.

vielmehr die Vermutung gerechtfertigt, daß einer der Kana-Orte bis in die spätere talmudische Zeit hinein Sitz einer der 24 Priesterordnungen gewesen ist, was jedenfalls das gleichzeitige Bestehen eines Dionysos-Kults an demselben ausschließen würde.

Das Bestreben Grills, im Namen Kana einen Zusammenhang mit dem Dyonysos-Kult zu entdecken, sei es, daß irgendwie die mutmaßliche etymologische Bedeutung des Ortes (= Rohr oder Rohrdorf) mit dem Weingott, oder der Name mit einem wenig bekannten kleinasiatischen Κάναι gegenüber Lesbos in Verbindung gebracht wird, führt zu Spielereien, die keinen wissenschaftlichen Wert haben.

Wir tun daher gut, zunächst die Übertragung des Motivs auf Christus im allgemeinen aus der späteren synkretistischen Tendenz zu erklären, für die zentrale Stellung Kanas innerhalb der galiläischen Christusgeschichte aber uns nach anderen Gründen umzuschauen.

Zunächst ist klar, daß der Evangelist die Offenbarungstat Christi in Kana und seine zweite von diesem Ort aus vollzogene Wundertat nicht in dieser Weise gegenüber den Synoptikern hervorheben konnte, wenn nicht Kana zu seiner Zeit faktisch irgendwie eine Rolle im galiläischen Christentum gespielt, eine zentrale Stellung innerhalb desselben eingenommen hat. Der Ehrenkranz, den die joh. Tradition diesem Orte windet, sticht besonders hervor, wenn man beachtet, wie schlecht dabei die anderen galiläischen Orte, sogar Kapernaum abkommen. Zu beachten ist die überaus kühne Korrektur der synoptischen Überlieferung in der Notiz 2, 12, derzufolge Jesus in Kapernaum sich nur wenige Tage aufgehalten habe, verglichen etwa mit Mk. 1; 2; 3 oder Matth. 9, 1, wo Kapernaum geradezu „seine" Stadt genannt wird, und die nicht minder kühne Umbiegung der Situation in der Geschichte vom Hauptmann in Kapernaum 4, 46 ff. wiederum zugunsten Kanas. Das alles ist nur dann verständlich, wenn es eine Zeit gegeben hat, wo Kana faktisch mit Kapernaum um die Priorität in Galiläa gestritten, und der Evangelist irgendwie — ob auf Grund einer „Nathanael-Tradition"? — zum Sprachrohr für den Vorrang Kanas geworden ist. Das alles setzt aber das Bestehen einer christlichen Gemeinde am Ort voraus, die sich mit Stolz einer nur sie auszeichnenden Vergangenheit bewußt ist.

Was sind es nun — abgesehen von dem Hochzeitswunder — für Vorzüge, die Kana zugeschrieben werden? Ohne Frage die Tatsache, daß Jesus hier mit seiner Mutter und Brüdern mehrfach seinen Aufenthalt genommen, man vgl. 2, 12 und zu der Anwesenheit der Brüder in der Umgebung Jesu während seines Aufenthalts in Galiläa die eigentümlichen joh. Notizen 7, 3. 5. 11, auf die schon Wellhausen den Finger gelegt hat. Während an anderen Orten des 4. Ev. Jesu „Freunde" (Lazarus, Martha, Maria im jerusalemischen Bethanien), resp. ein größerer oder kleinerer Jüngerkreis (so in Kapernaum, dem transjordanischen Bethanien, Jerusalem, der judäischen Landschaft 4, 1) als ansässig oder anwesend gedacht werden, sind es hier außer den Jüngern seine Mutter und Brüder. So befremdlich uns das erscheinen mag, wenn wir von

der synoptischen Tradition und der Apostelgeschichte herkommen, da nach Act. 1, 14 wir uns Jesu Mutter und Brüder in der apostolischen Zeit gern in Jerusalem wohnhaft denken, so wird dadurch doch andererseits unsere Aufmerksamkeit auf ihrem Inhalt nach verwandte, wenn auch ziemlich dunkle, altertümliche Notizen gelenkt, die von der Wirksamkeit näherer Angehöriger Jesu in frühchristlicher Zeit in Galiläa berichten. Ich meine zunächst die Stelle aus dem bei Eusebius h. e. 1, 7 citierten Brief des Julius Africanus an Aristides (ca. 200 n. Chr.), wo im Zusammenhang mit den bei Matth. und Luk. überlieferten Stammbäumen Jesu davon die Rede ist, daß die leiblichen Verwandten Jesu, die den Namen δεσπόσυνοι geführt haben, von den jüdischen Dörfern Nazareth und Kochaba aus sich über das Land zerstreut (τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες) und den Beweis für die (schriftgemäße) Abstammung Jesu geführt hätten[1]).

Mit Harnack[2]) scheint es mir klar zu sein, daß es sich hier nicht um das transjordanische Kokab des Epiphanius, sondern nur um einen galiläischen Ort dieses Namens in der Nachbarschaft Nazareths handeln kann; immerhin ist es überraschend, wenn er auf Grund der ihm zu Gebote stehenden Daten (deren Herkunft mir leider unbekannt ist und die ich infolgedessen nicht nachprüfen kann) das in Frage kommende Kochaba auf seiner Kartenbeilage nördlich von Nazareth in die Gegend von Jotapata und Chirbet Kana verlegt[3]). Man wird nicht leugnen können, daß damit die durch die Kana-Stellen des 4. Evangeliums nahegelegte Vermutung von einem wichtigen galiläischen Zentrum des Urchristentums neben Kapernaum eine starke Stütze erhält, wobei hier wie dort als Träger der Bewegung die leiblichen Verwandten Jesu erscheinen.

Aber nicht nur der Brief des Julius Africanus, auch eine Reihe von Talmudstellen scheinen diese Voraussetzung einer regen christlichen Missionspropaganda im Herzen von Galiläa zu bestätigen. Es handelt sich um die mehrfache Erwähnung des bei den Juden gefürchteten Schülers des Nazareners Jakob aus Kefar Sekhanja (Var.: Kefar Sikhnin, Kefar Sama). Von diesem Jakob wird Tos Chullin 2, 22 f. erzählt, wie er den Rabbi Eleazar ben Dama (um 130) im Namen des Jeschua' ben Pantera vom Schlangenbiß hat heilen wollen, dieser aber gestorben sei, bevor er mit dem Häretiker in Berührung gekommen. Derselbe Traktat 2, 24 berichtet, wie der wegen Häresie verklagte R. Eliezer (um 90) dem R. Akiba (um 135) gesteht, wie er auf einer

---

[1]) Die Stelle I 7, 14 lautet: „ὀλίγοι δὴ τῶν ἐπιμελῶν ἰδιωτικὰς ἑαυτοῖς ἀπογραφὰς ἢ μνημονεύσαντες τῶν ὀνομάτων ἢ ἄλλως ἔχοντες ἐξ ἀντιγράφων, ἐναβρύνονται σωζομένῃ τῇ μνήμῃ τῆς εὐγενείας· ὧν ἐτύγχανον οἱ προειρημένοι, δεσπόσυνοι καλούμενοι διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κώχαβα κωμῶν Ἰουδαικῶν τῇ λοιπῇ γῇ ἐπιφοιτήσαντες καὶ τὴν προσκειμένην γενεαλογίαν ἔκ τε τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν, ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο, ἐξηγησάμενοι."

[2]) Mission und Ausbreitung[3] I, 635.

[3]) Eine Bestätigung des Vorhandenseins eines galiläischen Ortes Kokab in der Nähe von Jotapata (westlich davon) bringt S. Klein, Neue Beiträge zur Geschichte und Geographie Galiläas, Wien 1923, S. 35 f., wo gezeigt wird, daß dieses Kokab zu den sogenannten Priesterorten Galiläas nach dem J. 70 gehörte.

Straße von Sepphoris den Jakob, Schüler des Jeschua, getroffen habe und sich von ihm für einen Augenblick habe betören lassen. Eine Parallelstelle dazu (Aboda Zara 16 b) berichtet scheinbar von derselben Unterredung des Rabbi Eliezer mit Jakob, dem Schüler des „Nosri" Jesus, ausführlicher und gipfelt wiederum im Geständnis des Rabbi, daß die Rede Jakobs ihn betört habe[1]). Das in diesen Talmudstellen erwähnte Kefar Sikhnin resp. Kefar Sekhanja ist ohne Zweifel das auf den Karten wenige Kilometer nördlich von Chirbet Kana, nicht weit von Jotapata verzeichnete Suchnin, das Sogane des Josephus. Ob die Gestalt des unter den Juden berühmten und gefürchteten Jesus-Jüngers Jakob aus einer Verdoppelung Jakobus des Gerechten entstanden, oder, was wahrscheinlicher ist, die Existenz eines zweiten berühmten galiläischen Judenchristen desselben Namens, aber aus späterer Zeit (um 100) zur Voraussetzung hat, mag hier dahingestellt bleiben. Jedenfalls bestärken uns die Talmudstellen in der Annahme, daß die Umgegend des nördlichen Kana (Chirbet Kana), also das Gebiet nördlich von Nazareth und der Battôf-Ebene im ersten christlichen Jahrhundert stark mit Christen durchsetzt gewesen sein muß.

Ist dieses der Fall gewesen, dann wird es auch besser verständlich, wie einer der hier belegenen Orte, Kana, in der Überlieferung zur lokalen Basis für die Darstellung der galiläischen Wundertaten Jesu werden konnte[2]). Was die konkreten Anknüpfungspunkte für die Verlegung des dionysischen Hochzeitswunders und überhaupt eines wesentlichen Teils der galiläischen Wirksamkeit Jesu gerade nach Kana anbetrifft, so könnten hier darüber nur Vermutungen aufgestellt werden[3]). Vielleicht ist es einer weiteren Forschung vorbehalten, in dieser Hinsicht zu bestimmteren Resultaten zu gelangen.

3. Johannes der Täufer in Ainon bei Salim und seine Konkurrenz mit den in Judäa taufenden Jesus-Jüngern. 3, 22 ff.

Jesus verläßt Jerusalem und begibt sich in Begleitung einer (größeren) Jüngerschar in die judäische Landschaft (3, 22) an einen Ort, dessen Name nicht genannt wird, der sich aber nicht weit von Jerusalem zu befinden scheint, da er, dem Zusammenhang nach, noch zur Einflußsphäre der Pharisäer gehört (4, 1 – 3). Hier entfaltet er (vgl. 3, 22 das καὶ ἐβάπτιζεν sowie die gleiche Notiz in der Botschaft der Johannes-Jünger 3, 26 ἴδε οὗτος βαπτίζει und 4, 1), oder genauer, seine Jünger (vgl. die Berichtigung 4, 2) eine rege Tauftätigkeit. Die Anziehungskraft seiner Person und der von ihm geübten Taufe ist so groß, daß sie die Aufmerksamkeit der Johannes-Jünger auf sich lenkt, die ihrem Meister davon berichten. Der Ort, wo sich letzterer befindet, ist überraschend genau, viel genauer als der Aufenthaltsort Jesu, angegeben

---

[1]) Eine ausführlichere Wiedergabe der Stellen findet sich zuletzt bei Strack-Billerbeck a. a. O. zu Matth. 1, 16.

[2]) Es mag hier noch darauf hingewiesen werden, daß Nonnus Panopolitanus in seiner „Μεταβολὴ τοῦ 'Ιωάνου εὐαγγελίου" (um 400) statt Kana konsequent von einem πεδὸν Κα(να)ναῖον redet, was vielleicht auf die Battôf-Ebene geht, an deren Peripherie alle in Frage liegenden Orte liegen.

[3]) Haus der Mutter und Brüder Jesu? Haus der Hochzeitsfeier und Steinkrüge?

— Ainon bei Salim, wobei noch besonders der Reichtum desselben an (fließendem) Wasser hervorgehoben wird (V. 23). Auch Johannes dem Täufer fehlt es keineswegs an Erfolg (3, 23 — καὶ παρεγίνοντο καὶ ἐβαπτίζοντο). Immerhin verblaßt er gegenüber dem Erfolge Jesu (V. 26 — πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν), der die Johannes-Jünger in eine gewisse Unruhe versetzt (V. 26). Indessen die Antwort des Meisters zeigt, daß dieser die Unruhe nicht teilt, vielmehr alles das schon vorausgesehen hat und gern bereit ist, dem Größeren zu weichen, nachdem er sein vorbereitendes Werk erfüllt hat (3, 27 ff.).

Wie schon erwähnt wurde, überrascht wiederum die Sicherheit, mit welcher der Evangelist den Schauplatz des Wirkens Joh. des Täufers nennt, sowie die Bekanntschaft mit dem landschaftlichen Charakter des Ortes (V. 23 — ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ). Außer den Ortsnamen erfahren wir noch, daß die Stelle sich diesseits, d. h. westlich vom Jordan befunden hat (vgl. V. 26 — ὃς ἦν μετὰ σοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου). Viel weniger bestimmt sind die Angaben über den Aufenthaltsort Jesu und seiner Jünger. Immerhin erfahren wir, daß er sich in der judäischen Landschaft befunden hat, und dürfen schließen, daß es nicht sehr weit von Jerusalem gewesen sein kann.

Die genaue Kenntnis des Ortes der (späteren) Wirksamkeit des Täufers ist schlechterdings nur dann erklärlich, wenn zur Zeit des Evangelisten noch irgendwelche Erinnerungen oder Spuren der Vergangenheit an dem Ort gehangen haben. Wer sollte aber diese überliefert haben, wenn nicht die Anhänger des Täufers selbst oder die ihnen nahe verwandten Jesus-Jünger. Wichtig dabei ist der Unterschied dieses Berichtes von demjenigen über die Vorgänge in Bethania 1, 28 ff. Dort ist Johannes bereits deutlich hinter Jesus in den Hintergrund getreten: seine Jünger gehn zu Jesus über, eine besondere Anhängerschaft, die an ihm festhält, wird dort nirgends erwähnt. Hier in Ainon dagegen schart sich um den Täufer ein Kreis von Anhängern, der noch nichts von Jesus wissen will, den seine wachsenden Erfolge sogar mit Besorgnis erfüllen. Das alles weist darauf hin, daß wir uns den Ort Ainon bei Salim noch zur Zeit des Evangelisten als ein Zentrum, wenn nicht gar als d a s Zentrum des noch in Palästina vorhandenen Täufertums zu denken haben. Leider ist es bei dem heutigen Stande der Forschung nicht möglich, diese aus dem rechten Textverständnis resultierende Annahme an dem Zeugnis nachzuprüfen, das der Ort selbst für sich und seine Vergangenheit ablegt. Ainon gehört nämlich zu denjenigen johanneischen Ortschaften, deren einstige Lage heute noch Gegenstand der Diskussion ist. Am wenigsten glücklich ist wohl die Hypothese Mommerts, welcher meint Ainon bei Salim in den Quellen von Ain Dschirm bei Scharabil (= Salim) im Ostjordanland am Unterlauf des Wadi Jābis wiederentdeckt zu haben[1]), ohne zu bemerken, wie er dabei zum Text des Joh.-Ev., der den Ort deutlich ins Westjordanland verlegt (V. 26), in Widerspruch gerät. Die traditionelle Meinung[2]) sucht den

---

[1]) A. Mommert, Ainon und Bethania, Leipzig 1903.
[2]) Vgl. z. B. Guthe im Bibellexikon, Art. Enon.

Ort im Anschluß an Eusebs Onomastikon etwa 8 römische Meilen (= 12 km) südlich von Bēsān — Skythopolis in der wasserreichen Gegend bei Ibzīk. Jedoch krankt diese Hypothese an der Schwierigkeit, daß in jener Gegend sich freilich ein Ainun, nicht aber sicher ein Salim in der Nähe nachweisen läßt. Den Fernerstehenden besticht am meisten die Aufstellung von Furrer, der Ainon in der überaus wasserreichen Gegend der Quellen von Ain-Fāra, ungefähr 2 Stunden nnö. von Jerusalem sucht, in deren Nähe er im Namen des Wadi Selām auch das Salim von Joh. 3, 22 wiederzufinden meint. Diese Lösung würde ohne Frage am besten zu der Darstellung des Evangelisten passen, derzufolge die Johannes-Jünger nahe Nachbarn der judäischen Jesus-Gemeinden gewesen zu sein scheinen.

4. Der Jakobs-Brunnen bei Sychar und der Berg Garizim als Zeugen des Kommens Jesu zu den Samaritern. Joh. 4, 1—42.

Bedeutend reicher an topographischem Einschlag als die bisher untersuchten Abschnitte ist die vorliegende Erzählung. Jesus hat Judäa — wohl wegen vorauszusehender Zusammenstöße mit den Pharisäern (4, 1 f.) — verlassen und befindet sich auf dem Wege nach Galiläa (4, 3). Dieser führt ihn durch Samarien (4, 4). Er nähert sich einer samaritischen Stadt mit Namen Sychar, deren Lage genauer durch das in der Nähe befindliche und aus alttestamentlicher Überlieferung bekannte (Gn. 33, 19; Jos. 24, 32) Grundstück beschrieben wird, das Jakob seinem Sohn Joseph (als Begräbnisplatz) überwiesen hat. Hier, d. h. wohl ganz in der Nähe dieses Grundstückes und also auch nicht weit von den Toren der Stadt, befindet sich der im Mittelpunkt der weiteren Begebenheiten stehende Brunnen (zunächst 4, 6 freilich etwas ungenau als πηγή bezeichnet, später jedoch durch die Bezeichnung φρέαρ (4, 11) als Kunstbrunnen charakterisiert), der den Namen „Jakobs-Brunnen" führt. Ermüdet von der Wanderschaft setzt sich Jesus am Brunnen(rande) nieder, während die Jünger in die Stadt gehen, um Speise zu kaufen (4, 8). Hieraus, wie aus der schon (4, 27) berichteten Rückkehr derselben, können wir schließen, daß die Entfernung bis Sychar keine große gewesen sein kann.

Während der Abwesenheit der Jünger findet sich am Brunnen die samaritische Frau mit ihrem Schöpfgefäß ein. Das sich nun entwickelnde Gespräch ist reichlich mit Beziehungen zum Brunnen durchsetzt. Vor allem erkennt man aus der Gegenüberstellung des Brunnenwassers zu dem von Jesus versprochenen „lebendigen Wasser", daß der Brunnen ein Kunstbrunnen gewesen sein muß und nicht durch eine Quelle gespeist wird (4, 12). Wir erfahren ferner, daß der Brunnen „tief" sei, und das Wasser infolgedessen nur vermittelst eines Schöpfeimers (ἄντλημα) zu beschaffen sei. Diese „Tiefe" des Brunnens paßt vorzüglich zu den tiefsinnigen Ausführungen über den lebendigen Geistesquell, der aus dem Inneren desjenigen hervorbricht, der mit Jesus in Berührung getreten ist und von seinem Lebenswasser gekostet hat (4, 14).

Die Bezugnahme auf die topographische Beschaffenheit des Orts verläßt die Erzählung auch ferner nicht. Nach der Abschwenkung ins Gebiet des

persönlich-sittlichen Lebens der Frau (V. 16–18) wendet sich die Unterredung der Frage über die rechte Kultstätte zu (V. 20). Die samaritische Frau interessiert die Frage, ob auf „diesem", d. h. also wohl: vor den Augen der redenden Personen sich erhebenden Berge (ἐν τῷ ὄρει τούτῳ — ohne Namensnennung zweimal, V. 20 und 21) Gott anzubeten sei oder in Jerusalem. Aus dem Kontext ist deutlich zu ersehen, daß unter dem Berge kein anderer, als der heilige Berg der Samariter — Garizim — gemeint sein kann und daß dieser somit als vom Schauplatz der Handlung aus sichtbar gedacht ist.

Der weitere Verlauf der Handlung bewegt sich hin und her zwischen der Stadt Sychar und dem Brunnen. Aus der Stadt finden sich die Jünger mit der besorgten Speise bei Jesus ein (V. 27). Die Frau eilt vom Brunnen in die Stadt, um ihren Miteinwohnern von Jesus zu berichten, läßt aber in ihrer Verwirrung das Schöpfgefäß am Brunnen stehen (V. 28). Hier am Brunnen findet auch das nun folgende Gespräch mit den Jüngern statt (V. 31 ff.), in dessen Verlauf Jesus die Jünger auffordert, die Blicke über die umliegenden Saatfelder schweifen zu lassen (V. 35). Hier finden sich auch die von der Frau benachrichtigten Samariter ein (V. 30. 40) und nötigen Jesus, einen zweitägigen Aufenthalt in Sychar zu nehmen. Mit dem Bericht über die hier in der Stadt von Jesus gewonnene große Anhängerschaft (V. 41. 42) schließt die Erzählung.

Der Überblick hat gezeigt, wie der Bericht von Beziehungen zum lokalen Hintergrund, häufig geradezu zu den konkretesten Details desselben, durchsetzt ist. Besondere Beachtung verdient, daß der Aufbau der Rede ohne ein konkretes Bild von der Lokalität und ihrer Beschaffenheit unverständlich bleibt. Und man wird zugeben müssen, daß vor den Augen des aufmerksamen Lesers eine solche konkrete Vorstellung vom Ort der Handlung, von dem vor den Augen der Redenden sich erhebenden Berge, von den an den Abhängen der Berge sichtbaren Feldern, von dem zur nahen Stadt führenden Wege, vor allem aber vom tiefen, nur vermittelst einer Schöpfvorrichtung zu benutzenden, den Bedürfnissen der kleinen Stadt [1]) dienenden Brunnens im Laufe der Erzählung tatsächlich erstehen muß.

Soviel über die Topographie, soweit sie sich aus dem Bericht, ohne Zuhilfenahme der topographischen Forschung, ermitteln läßt. Nun sind wir aber, im Unterschied von der Bethania- und Ainon-Perikope, diesmal in der Lage, nicht nur die dem Berichte zugrunde liegende topographische Vorstellung mit literarischen Mitteln aufzuzeigen, sondern auch ihre Übereinstimmung mit der tatsächlichen Beschaffenheit der Örtlichkeit sowohl im allgemeinen, als auch hinsichtlich interessanter Einzelheiten nachzuweisen. Von dem Wirklichkeitscharakter der Sychar und den Jakobs-Brunnen betreffenden Angaben ist im allgemeinen schon oben [2]) die Rede gewesen. Hier sei aber ausdrücklich noch auf folgende Einzelheiten hingewiesen: der Jakobs-Brunnen liegt noch heute

[1]) Klein, weil ihre Lage nach dem Grundstücke Jakobs, nicht umgekehrt, bestimmt wird.

[2]) Vgl. S. 14.

an der Hauptverkehrsstraße zwischen Jerusalem und Galiläa, genauer ein wenig abseits von derselben, so daß er sich dem Wanderer von selbst zur Rast anbietet. An derselben Straße, 1/2 km weiter in nordöstlicher Richtung befindet sich das „Grab Josephs", das nach Jos. 24, 32 sich auf dem Joh. 4, 5 erwähnten Acker Jakobs befindet. Keinen vollen km weiter in derselben nordöstlichen Richtung, also keine 1 1/2 km vom Brunnen liegt das heutige Dorf Askar = d. biblische Sychar, so daß das Zurücklegen der Strecke hin und zurück faktisch der Joh. 4 vorausgesetzten Zeitspanne entspricht [1]). Unmittelbar südwestlich vom Brunnen erhebt sich der Berg Garizim, so daß jemand, der sich am Brunnen befindet, ihn faktisch ohne Namennennung als „τὸ ὄρος τοῦτο" (V. 20. 21) bezeichnen mag. Westwärts vom Brunnen, zwischen Garizim und Ebal, liegt das gut angebaute, fruchtbare Tal von Sichem (Nābulus), was der Wendung Joh. 4, 35 entspricht. Der Brunnen selbst, der noch heute den Namen Jakobs trägt, fesselt die Aufmerksamkeit des Beschauers durch seine kunstvolle Anlage und bedeutende Tiefe, die nach den Messungen von Dalman 32 m beträgt [2]). An dem Rande des engen Schöpfloches, in welches der obere Teil des 2,30 m breiten Brunnenschachts ausmündet, sieht man noch heute zahlreiche Rillen, die durch den Gebrauch der Seile, welche zum Hinablassen und Heraufholen des Schöpfgefäßes verwandt werden, verursacht sind.

Diese auffallenden Übereinstimmungen, die zwischen der Joh. 4 vorausgesetzten und noch jetzt wahrnehmbaren Topographie und Beschaffenheit des Jakobs-Brunnens bestehen und sogar solche Detailvorstellungen, wie z. B. diejenigen, wo Jesus gesessen haben mag, wo die Frau ihren Eimer hat stehen lassen, welches Weges Jesus und die Jünger gezogen sind etc., ermöglichen, lassen keinen Zweifel darüber zu, daß die Joh. 4 schriftlich niedergelegte Überlieferung nicht etwa irgendwo in Kleinasien oder Syrien entstanden sein kann, sondern in der Hauptsache in der Gegend, die ihren lokalen Hintergrund abgibt, ihre Wurzeln haben muß.

Ziemlich deutlich lassen sich auch noch die Zustände erkennen, die zur Zeit der Ausbildung der Erzählung in der Umgebung des denkwürdigen Brunnens bestanden haben. Wie man aus den Worten von der rechten Gottesverehrung V. 21 und 23 ersieht, ist die Bedeutung des samaritischen Kultes schon im Schwinden begriffen, auch Jerusalem als die Stätte der bevorzugten Gottesanbetung besteht nicht mehr (V. 23), statt dessen hat sich die universalistische Richtung des Christentums durchgesetzt und ihre Gottesanbetung ohne bestimmte Kultstätte ist eine eingetretene Tatsache.

In Sychar besteht eine Jüngerschaft Jesu (V. 28f.), aber nicht nur hier, sondern auch im übrigen Samarien (vgl. V. 35 und 39f., wo nicht mehr von den Einwohnern der Stadt Sychar allein, sondern von Samaritern überhaupt die Rede ist), hat das Christentum Fuß gefaßt und ist im Zunehmen begriffen. Dabei geht es natürlich nicht ohne Auseinandersetzung mit der Messias-Hoffnung

[1]) Man vgl. die Spezialkarte im Bibellexikon von Guthe zum Art. Ebal, sowie Bädeker, Palästina und Syrien.

[2]) Vgl. G. Dalman, Orte und Wege² S. 185.

der Samariter (V. 25), mit dem Volksglauben derselben, der noch an verschiedenen Göttern hängt, sowie mit der gnostisch-mythologischen Spekulation, in der vielleicht Simon Magus oder Dositheos eine Rolle spielt (V. 16—18), ab. Die Zeitlage ist nicht mehr diejenige der ersten Generation, die die erste erfolgreiche Samaritermission (vgl. Act. 8) betrieben hat. Vielmehr ist aus V. 38 wohl zu schließen, daß an Stelle der ersten christlichen Missionare bereits neue Arbeiter getreten sind, die die Früchte ihrer Vorgänger einheimsen.

Alle diese Erfolge einer späteren Zeit, die als direkte Fortsetzung der irdischen Wirksamkeit Jesu und der ersten apostolischen Mission Act. 8, oder besser, als Geistestat des erhöhten Christus erscheinen, haben offenbar gemeinsam mit einer Lokaltradition, die bereits irgendwie die Person Jesu mit dem denkwürdigen Jakobs-Brunnen verknüpfte, die Erzählung hervorgebracht, in der die erfolgreiche Ausbreitung des Christentums in Samaria und im speziellen in Sychar auf den Stifter selbst zurückgeführt wird, der am altehrwürdigen Brunnen sitzend einer samaritischen Frau, (in der man sich wohl die samaritische Religionsgemeinde verkörpert zu denken hat), von seinem geistigen Lebenswasser zu kosten gibt und sie im Anschluß daran über die rechte Gottesverehrung belehrt.

Was die Struktur der Erzählung und ihre formale Eigenart anbetrifft, so läßt sie sich in mehr als einer Hinsicht topologisch orientierten alttestamentlichen Berichten sowie hellenistischen Erzählungen von der Epiphanie der Kultgottheit in einer bestimmten Landschaft an die Seite stellen[1]). Hier wie dort naht das göttliche Wesen zunächst unerkannt, in der Gestalt eines Wanderers, der der Speise oder des Trankes bedarf. Von dem Verhalten, der Gastfreundschaft des der Epiphanie gewürdigten Menschenkindes, hängt, ohne daß letzteres etwas davon ahnt, die schließliche Heilstat der Gottheit ab, die auch in griechischen Sagen in der Spende eines wunderbaren Trunkes besteht. Das zwischen Wanderer und Wirt angeknüpfte Gespräch läßt bereits in ersterem ein höheres Wesen ahnen. Indessen die Lüftung des Schleiers, das Sich-erkennengeben des wunderbaren Gastes erfolgt erst am Schluß, was dann berechtigtes Erstaunen und dankbare Verehrung zur Folge hat.

Natürlich kann hier in der Hauptsache nur von einer formalen, nicht wesenhaften Verwandtschaft die Rede sein. Die Deutung des „Lebenswassers" bei Johannes auf das wunderwirkende Geistleben der Christuspersönlichkeit, das im Empfänger ebenfalls „zu einem Quell wird, der ins ewige Leben sprudelt", charakterisiert am besten die Höhenlage der johanneischen Erzählung.

5. Der örtliche Hintergrund der johanneischen Speisungsgeschichte und die Rolle Kapernaums. 6, 1—71.

Ist zunächst der Ort, von welchem aus Jesus sich „πέραν τῆς θαλάσσης" 6, 1 begibt, unersichtlich, so berechtigt doch die spätere Notiz von der Rückkehr

[1]) Man vgl. besonders den Bericht des Jahwisten von dem Erscheinen Jahwes unter den Terebinten Mamres bei Abraham; aus der Dionysos-Sage — die Erzählung von der Epiphanie des Gottes in Ikaria, auch die Sage von Philemon und Baukis u. ä.

Jesu nach Kapernaum 6, 17 und 25 (vgl. auch V. 59) zur Annahme, daß als solcher Kapernaum gedacht ist. Im weiteren Verlauf der Erzählung tritt uns ein nicht minder zähes Festhalten am Schauplatz der Handlung, wie wir es schon bisher und namentlich im 4. Kapitel bei Joh. konstatiert haben, entgegen. Freilich, während in den bisherigen Berichten die Begebenheiten sich in der Hauptsache an einer Stelle abspielten, haben wir es im 6. Kapitel mit einem mehrfachen Wechsel des Schauplatzes zu tun. Jesus begibt sich zunächst an das jenseitige Gestade 6, 1. Hier besteigt er zunächst einen Berg, der als bekannt vorausgesetzt wird (ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος vgl. dasselbe 6, 15), wo er sich mit seinen Jüngern niedersetzt. Die Form, in der diese Notiz gebracht wird, erinnert auffallend an Matth. 5, 1, was den Schluß nahegelegt, daß der hier von Johannes als bekannt vorausgesetzte Berg mit dem „Berg der Seligpreisungen" des Matth.-Ev. zusammenfällt. Von hier aus bemerkt Jesus das Herannahen großer Volksmengen, die als Passahpilger gedacht scheinen. Es entspinnt sich zwischen ihm und seinen Jüngern die Unterredung über die Frage, woher das Brot nehmen, auf welche Andreas Auskunft weiß. Die Herabkunft Jesu und der Jünger vom Berge wird stillschweigend als stattgefunden vorausgesetzt, denn V. 10 ist davon die Rede, wie das Volk sich auf dem mit reichlichem Gras bewachsenen Platz (unterhalb des Berges vgl. 6, 15) lagert. Hier findet die wunderbare Speisung statt. Da Jesus ein aktives Vorgehen der Volksmenge voraussieht (V. 15), begibt er sich wiederum auf den Berg von V. 3, diesmal allein. Im weiteren Verlauf folgt der Faden der Erzählung zunächst den Jüngern. (V. 16). Wir erfahren, daß sie noch am selben Abend zum See hinuntergehen: der Speisungsplatz kann sich also nicht allzuweit vom Ufer befunden haben, was durch V. 23 später bestätigt wird. Sie besteigen ein Boot und fahren nachts in der Richtung auf Kapernaum (V. 17). Nachdem sie 25 – 30 Stadien zurückgelegt haben, sehen sie Jesus auf dem Wasser wandeln und gelangen sogleich darauf (εὐθέως) ans Ufer. V. 22ff. wendet sich die Erzählung der am Speisungsort zurückgebliebenen Volksmenge zu. Diese hat am Ort übernachtet (V. 22) und konstatiert erst am anderen Morgen die Abwesenheit Jesu und seiner Jünger, worauf sie auf dem Seewege auf der Suche nach Jesus, sich ebenfalls nach Kapernaum begibt. Zur Fahrt benutzt sie nahe am Ort vorüberfahrende Boote, die aus Tiberias kommen. So erfahren wir nicht nur daß die Anlegestelle gegenüber dem Speiseplatz etwas mehr als 25 – 30 Stadien (ca. 5 km) von Kapernaum sich befunden, sondern auch, daß er nach der Vorstellung des Evangelisten zwischen Tiberias und Kapernaum also doch wohl am Westufer zu suchen ist. Bemerkenswert ist, daß auch im folgenden, trotz der nun anhebenden langen Rede, der Schauplatz nicht aus dem Auge gelassen wird: nach der Überfahrt findet die Menge Jesus am andern Ufer, in Kapernaum (V. 24. 25). Hier hält Jesus seine Rede vom Lebensbrot, die wiederholt unter den Hörern resp. „Juden" Äußerungen des Unwillens hervorruft (V. 41ff. V. 52ff.). Diese erreichen ihren Höhepunkt, nachdem Jesus das Lebensbrot in sakramentalem Sinn auf sein „Fleisch" gedeutet. Nachdem er

diese Deutung in verstärktem Sinn wiederholt, erfahren wir den genauen Ort dieser anstoßerregenden Auseinandersetzungen: es ist die Synagoge von Kapernaum V. 59. Hier ergreift der Widerspruch auch einen großen Teil der (offenbar als recht zahlreich vorgestellten) Jüngerschar 60ff., und führt zum Bruch vieler derselben mit Jesus. Nur die Zwölf, mit Simon Petrus an der Spitze, gehen aus der Krise unbeschadet, ja im Glauben gestärkt hervor (66ff.).

Der Überblick zeigt wiederum, wie zäh der Erzähler am Schauplatz klebt. Bemerkenswert ist, daß die Einzelangaben über den Ort der Speisung und die Seefahrt weit über Mk. 6, 32ff. und syn. Parallelen hinausgehen. Weder der Berg, noch der Speisungsplatz am Fuße desselben, noch weniger die Lagebestimmung zwischen Tiberias und Kapernaum, auch nicht der Abstand von letzterem sind aus Markus erschlossen. Die Charakterisierung der Landschaft als ἔρημος τόπος, die sich bei Mk. 6, 21 und 35 findet, hat der 4. Evangelist fallen gelassen. Nur der grasbewachsene Lagerplatz Joh. 6, 10 scheint von Markus beibehalten zu sein, allenfalls noch die Nähe des Sees, die jedoch bei Joh. 6, 23 nicht absolut ist. Für jeden, der sehen will, ist deutlich, daß der 4. Evangelist seine eigene Topographie vorträgt. Sowohl die Notiz über die aus Tiberias kommenden Boote (V. 23), als die beabsichtigte Gleichsetzung des Berges V. 3 mit dem Berge der Bergpredigt weist uns an das Westufer des Sees, und zwar an einen Punkt, der von Kapernaum als πέραν τῆς θαλάσσης bezeichnet werden kann und sich von dort in einer Entfernung von etwas mehr als 30 Stadien (= 5 bis 6 km) in der Luftlinie befinden muß. Ein Blick auf die Karte lehrt, daß diese Bedingungen nur für die Strecke des Seeufers zwischen Tiberias und Magdala an der Südseite der Ausbuchtung von Magdala zutreffen. Und in der Tat bezeugen die Kenner der Landschaft, daß das Landschaftsbild am oberen Ende des Wadi-Amês, unterhalb der die Umgegend beherrschenden Bergspitze des Karn Hattin, alle Merkmale aufweist, welche Joh. 6 vorausgesetzt sind. Eine der Traditionsvarianten setzt noch heute den weithin sichtbaren Gipfel des Karn-Hattin dem Berge der Seligkeiten resp. der Speisung gleich[1]). Nicht weit von demselben, seewärts, befinden sich fünf große Steine, die der Volksmund noch heute „Christensteine" resp. „die fünf Brote" nennt. Die Übereinstimmung zwischen der Gegend unterhalb des genannten Berges, mit der im Frühling von üppigem Gras bedeckten Halde und den Angaben des Joh.-Ev. findet K. Furrer so einleuchtend, daß er geradezu behauptet[2]): „Jeder Kundige, der die Situation aus persönlichem Augenschein kennt, wird zugestehen, daß die topographischen Züge des Bildes Joh. 6. von überraschender Deutlichkeit und Genauigkeit sind." Nach allem Dargelegten wird man kaum daran zweifeln können, daß die Vervollständigung des synoptischen Berichtes von der Speisung und Seeüberfahrt und seine Ausstattung mit durchaus wirklichkeitstreuen topographischen Zügen

[1]) Vgl. Benzinger in Baedekers Syrien und Palästina 7. Aufl. S. 232. u. G. Dalman, Orte und Wege S. 104f. und sonst.

[2]) Das Geographische im Ev. des Joh., ZNW. III S. 263.

auf die Bekanntschaft des Evangelisten mit der Landschaft und die mit derselben verwachsenen Überlieferungselemente zurückgeht.

Indessen hat nur der erste Teil von Joh. 6, die Speisungsgeschichte selbst, ihren geographischen Schwerpunkt in der Landschaft am Seegestade. Die topographische Basis des zweiten Hauptteils, der eucharistischen Rede Jesu, die zur großen johanneischen Krise im Leben Jesu, zur Entfremdung nicht nur der Masse der Juden (V. 41 f. 52 f.), sondern auch zum Abfall vieler seiner Jünger (V. 60 f. 66) führt, wird mit der in diesen Dingen mehrfach beobachteten johanneischen Zähigkeit ausdrücklich nach Kapernaum (V. 24. 25), genauer in die Synagoge der Stadt (V. 59) verlegt. So stehen wir der Tatsache gegenüber, daß das im Joh.-Ev. sonst gemiedene Kapernaum (2, 12, 4, 43 ff.), in dem sich Jesus bisher „nur wenige Tage aufgehalten hat", das ganz hinter Kana zurücktritt (erste und zweite Wundertat!), in welches er nicht einmal anläßlich der Krankheit des υἱὸς τοῦ βασιλικοῦ seinen Fuß setzt, das sogar seiner synoptischen Würde als Heimat des Simon und Andreas V. 1, 44 zugunsten Bethsaidas beraubt ist, — plötzlich im Mittelpunkt der Ereignisse steht! Die eucharistische Rede mit ihren polemischen Einsätzen (V. 28. 41. 42. 52. 53, 60), im Zusammenhang der johanneischen Polemik und Apologetik gegen alles Jüdische, zeigt, daß diese Ereignisse in einem Zusammenstoß zweier Auffassungen des Christentums, einer hellenistisch-mystischen (sakramentalen) und einer jüdisch-nüchternen, ihren Schwerpunkt haben und daß dieser Zusammenstoß zu einer endgültigen Trennung der nüchtern-jüdischen von der pneumatisch-hellenistischen führt, wobei sogar Simon Petrus ausdrücklich auf die Seite der letzteren, die ja die universalistische ist, tritt. Es ist dieselbe Gegenüberstellung, die uns im Nikodemos-Gespräch und noch sonst häufig begegnet. Die Gegner der mystisch-pneumatischen Auffassung vertreten durchaus die Anschauung des Rabbinentums, derzufolge das Manna, das Himmelsbrot, nur das wunderbare Brot der Wüstenzeit und der messianischeen Endzeit, allenfalls noch in allegorischem Sinn die Lehre, die Thora, niemals aber den Messias selbst bezeichnen kann[1]). Die Bestreitung der himmlischen Herkunft Jesu, seine Bezeichnung als des Sohnes Josephs und der Maria (V. 42), weist ebenfalls auf eine nüchterne christologische Auffassung hin. Den Gipfel des dramatischen Konflikts bildet unverkennbar der Widerspruch, den die hochsakramentale Lehre vom τρώγειν der σάρξ und πίνειν des αἷμα des Messias Jesus hervorruft. Nicht nur die Juden, auch viele der Jünger Jesu — darauf sei noch einmal hingewiesen — sind es, denen dieser λόγος σκληρός ist. Indessen kann auch dieser Widerspruch, der zum Abfall vieler Anhänger führt, nicht den Sieg des pneumatischen Christentums aufhalten. Petrus und die übrigen elf, die Vertreter der in der eucharistischen Gemeinschaft geeinten Kirche, bekennen sich zu der sakramentalen Auffassung und gleichzeitig zum überirdischen Geist-Christus.

Die Zustände, die das Evangelium für Kapernaum voraussetzt, bestehen demnach in dem Aufeinanderstoßen zweier verschiedener Auffassungen des

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck zu Joh. 6, 31 und 32.

Christentums und der Person Jesu, einer die wir als die hellenistisch-sakramentale und einer, die wir als die jüdisch-nüchterne bezeichnen können. Letztere wird bekanntlich in den ersten Jahrhunderten durch die Richtungen der „Nazaräer" und „Ebionäer" vertreten, die hauptsächlich im Ostjordanlande zuhause waren [1]). Innerhalb derselben findet sich auch im besonderen die nüchterne christologische Auffassung, die die himmlische Herkunft Jesu leugnet und die ablehnende Stellung gegenüber dem rituellen Moment.

Befremdlich könnte es erscheinen, daß der Evangelist die Erzählung von dem Sieg der hellenistischen Auffassung und dem Sakramentalismus gerade nach Kapernaum verlegt. Indessen ist hier an die ähnlichen Tendenzen der Kana-Erzählung zu erinnern, die nur in einem faktischen Hellenisierungsprozeß gerade des galiläischen Christentums ihre Erklärung finden. Ferner ist gerade Kapernaum auch in der rabbinischen Literatur als Stadt der „Häretiker" (Minim) bekannt [2]). Und als höchst auffallend muß es bezeichnet werden, daß in der einzigen ausführlicheren Stelle der rabbinischen Literatur über Kapernaum, in den Augen der Rabbiner es gerade die magische Kraft der Taufe und des Abendmahlsgenusses ist, durch welche die Christen ihre jüdischen Miteinwohner, in diesem Fall speziell den Rabbi-Chananja (um 100 n. Chr.) „bezaubern" und so zum Abfall vom Judentum bringen [3]). Sonach erscheint auch hier Kapernaum nicht nur als Christenstadt, sondern als Hochburg des christlichen Sakramentalismus.

Die Ausführungen des 4. Evang. wären demnach nicht nur inbetreff der Speisungsgeschichte — da sind sie es sicher — sondern auch aller Wahrscheinlichkeit nach auch hinsichtlich der Verlegung von 6, 26—71 nach Kapernaum topologisch begründet.

6. Die topologische Grundlage der jerusalemischen Berichte.

a) Die Bedeutung der Teiche Bethsatha (Bethesda) und Siloa(m) 5, 1—9 9, 1 ff.

In den bisher behandelten Stellen trat die topologische Grundlage direkt und unverhüllt nur in den kurzen Ortsangaben (1, 28 2, 1. 11 3, 23 4, 4. 5 6, 59) hervor, die charakteristischen Einzelheiten des topographischen Vorstellungsbildes ergaben sich meist erst indirekt aus dem weiteren Verlauf der Darstellung. 5, 1 ff. stellt dagegen der Evangelist die Schilderung des Schauplatzes der Handlung und seiner Eigentümlichkeiten dem Bericht voran, an die Spitze desselben. Es handelt sich um einen in Jerusalem, in der Nähe des (bekannten) Schaftores (vgl. Neh. 3, 1 über den Bau desselben dazu Neh. 12, 39 über die

[1]) Vgl. die Zusammenstellung der Nachrichten über dieselben zuletzt in Henneckes n.t. Apokryphen, Einl. S. 20f und die Einleitungen zu den Nazaräer- und Ebionäer-Evangelien daselbst.

[2]) Midr. Koh. 1, 8 7, 26.

[3]) Zu vgl. die Erklärung von Midr. Koh. 1, 8 im Kommentar von Strack-Billerbeck zu Matth. 4, 13 und Schlatter, die Kirche Jerusalems vom J. 70—130, S. 10f. Auch der Sabbatbruch spielt in der berichteten Episode ganz wie im Joh.-Ev. eine große Rolle.

Einweihung der Mauer) belegenen Teich (κολυμβήθρα), der schon nach der beigefügten Notiz im Hebräischen den Namen Bethsatha, nach anderen HSS. — Bethesda, führt (man vgl. die ähnlichen Notizen 19, 13 zu Gabbatha und 19, 17 zu Golgatha). Derselbe wird näher als ein Heilbad charakterisiert, das über fünf Säulenhallen (στοαί) verfügte, in denen die der Heilung bedürftigen Kranken, die zum Teil daselbst auf Liegebetten resp. Sänften liegend vorgestellt werden (V. 8), Unterkunft fanden. Die Notiz vom Engel, der das Wasser von Zeit zu Zeit in Bewegung setzt (V. 4), die freilich in wichtigen HSS (א, B, C, syr[c]) fehlt, zeigt, daß das Heilbad seine Existenz einer intermittierenden Quelle verdankt, durch welche der Teich gespeist wird. Dasselbe geht übrigens auch aus V. 7 hervor. Die ganze Anlage ist so belegen, daß das Herabsteigen (V. 7) mit gewissen Schwierigkeiten verknüpft ist.

Jeder wird zugeben, daß die Angaben mit alleiniger Ausnahme der volkstümlichen Erklärung der Bewegung des Wassers, die in wichtigen HSS. fehlt, sich durchaus im Rahmen einer Wirklichkeitsschilderung bewegen und nicht den geringsten Grund zu einer allegorischen Deutung geben. Die Art und Weise, wie der Bericht anhebt, erinnert an die auch sonst in ähnlichen Fällen übliche durchaus ungekünstelte Darstellungsweise eines Autors, der den denkwürdigen Ort aus eigenem Augenschein oder aus sehr guter Quelle kennt (ἔστιν δὲ ἐν Ἰεροσολύμοις usw.[1]). Die Deutlichkeit und Bestimmtheit, mit der das Bild gezeichnet wird, das an Anschaulichkeit früheren Angaben, wie z. B. über den Jakobs-Brunnen bei Sychar nicht nachsteht, macht den Eifer verständlich, mit welchem seit der ältesten Zeit in Jerusalem nach Spuren des Teiches gesucht worden ist. Indessen hat man aus der den Gegenstand behandelnden Literatur nicht den Eindruck, daß irgendwelche positiven Resultate, die sichere Schlüsse über die Lage des Teiches zuließen, erreicht worden wären[2]). Schon die Angaben des Eusebius im Onomastikon, als auch die Nachrichten der ältesten Pilgerberichte kranken, was die von ihnen vertretene Überlieferung anbetrifft, daran, daß sie gerade über die charakteristischen Merkmale des johanneischen Bethesda-Teiches, nämlich über die intermittierende Bewegung des Wassers und etwaige Überreste der Hallen oder sonstiger Bauanlagen, vollständig schweigen[3]). Auch die Nachforschungen der Neuzeit scheinen in dieser Beziehung noch nichts Sicheres an den Tag gefördert zu haben[4]). Trotzdem

[1]) Man vgl. z. B. den Stil Pausanias des Periegeten in seiner Beschreibung Griechenlands (um 150 n. Chr.)

[2]) Man vgl. Dalman, Guthe, Benzinger a. a. O.

[3]) Die Stelle im On. sub voce Βηζαθὰ lautet: „Κολυμβήθρα ἐν Ἱερουσαλήμ, ἥτις ἐστὶν ἡ προβατική, τὸ παλαιὸν πέντε στοὰς ἔχουσα. Καὶ νῦν δείκνυται ἐν τοῖς αὐτόθι λίμναις διδύμοις, ὧν ἑκατέρα μὲν ἐκ τῶν κατ᾽ ἔτος ὑετῶν πληροῦται, θατέρα δὲ παραδόξως πεφοινιγμένον δείκνυσι τὸ ὕδωρ, ἴχνος, ὥς φασι, φέρουσα τῶν πάλαι καθαιρομένων ἐν αὐτῇ ἱερείων. παρ᾽ ὃ καὶ προβατικὴ καλεῖται διὰ τὰ θύματα."

[4]) Die Vermutung Furrers (ZNW. 1903 S. 260), wonach Bethesda sich an der Stelle der verschütteten Quelle Ain-eš-Šefa (= Heilquelle), 40 m westlich vom Tor der Baumwollhändler, befunden hätte, wofür auch die Überreste von Säulenschäften, die dort gefunden wären, sprächen, hat für den Fernerstehenden viel Ansprechendes. Doch scheint die Bestätigung noch auszustehen.

ist das noch kein Grund, den Wirklichkeitscharakter der Lokalschilderung 5, 1 ff. preiszugeben. Wenn ein Teich oder Heilbad Bethsatha – Bethesda weder bei Josephus noch in der rabbinischen Literatur[1]) vorkommt, so könnte das vielleicht darauf weisen, daß wir es hier mit einer Anlage der hadrianischen Zeit, also nach 135, zu tun haben, die zur Ausstattung der erneuerten römischen Stadt Aelia Capitolina gehört hat.

Ein schwerwiegender Grund, an dem Wirklichkeitscharakter der Topographie von 5, 1 ff. festzuhalten, liegt speziell noch in dem Umstand, daß der Bethesda-Teich sein durchaus reales Gegenstück im 9. Kap. des Evangeliums hat, den Teich Siloah, der in ähnlicher Weise wie jener, mit einer Krankenheilung verknüpft ist (9, 7 und 11). Die Existenz, Lage und große Bedeutung dieses Teiches, der durch die Gihonquelle gespeist wurde, ist nicht nur durch das A. T., sondern auch durch Josephus und in besonders reichem Maße durch die rabbinische Literatur bezeugt. Aus ihm wurde in goldener Kanne das Wasser für die berühmte Wasserspende des Laubhüttenfestes geschöpft (Sukka, 4, 5 und sonst). Daselbst hatten sich diejenigen jerusalemischen Kinder, deren Geburtshaus sich über Gräbern befunden hatte, in steinernem Becher das Wasser zu holen, das zu ihrer Reinigung dienen sollte (Besa 2, 2 f.) Aber auch zu Reinigungs**bädern** konnte sein Wasser benutzt werden, so z. B. wenn sich jemand durch die Berührung eines Kriechtieres verunreinigt hatte[2]).

Indessen gehörten diese Riten für die Zeit des Evangelisten schon der Vergangenheit an. Es fragt sich daher, was denn die Verknüpfung der Blindenheilung mit dem Teich Siloah in der Zeit des Evangelisten veranlaßt haben könnte.

Um hierauf die richtige Antwort zu erhalten, wird man beachten müssen, daß in der Erzählung Joh. 9, 1 ff. eine besonders breite und ausführliche Darstellung der Schilderung des Verfahrens Jesu und des Hergangs bei der Heilung der Blinden gewidmet ist. Jesus sieht im Vorübergehen einen von Geburt Blinden (9, 1), der durch Betteln sein Dasein fristet (V. 8). Nach der Beantwortung der Schuldfrage in negativem Sinne (V. 2 – 4), nimmt Jesus die bekannte Prozedur vor: die aus Speichel und Erde hergestellte πηλός wird dem Blinden auf die Augen(lider) gestrichen (V. 6), worauf er an den Teich Siloah beordert wird, um sich daselbst zu waschen (νίψαι V. 7). Er befolgt die Anweisung, wäscht sich und kehrt sehend zurück (7 b). Von seinen früheren Bekannten über das Zustandekommen seiner Genesung befragt, (V. 10) schildert er den Vorgang fast mit denselben Worten, wie der Bericht V. 6. 7. (vgl. V. 11: statt des ἐπέθηκεν πηλόν heißt es jedoch diesmal ἐπέχρισεν). Auf die Frage der über den Sabbatbruch unwilligen Pharisäer wird die Schilderung V. 15 nochmals, wenn auch in verkürzter Form wiederholt, wodurch deutlich erhellt, daß es dem Evangelisten diesesmal nicht nur um den Ort, sondern auch um den genauen Hergang der Handlung zu tun ist. Die nun folgende Unterredung mit den Pharisäern V. 17 – 34 dreht sich in der

[1]) So nach Strack-Billerbeck zu Joh. 5, 2 ff.

[2]) Man vgl. hierzu die Belege aus der rabbin. Literatur bei Strack-Billerbeck zu Joh. 9, 7.

Hauptsache um die Frage nach dem Urheber der Heilung, nach der Person Jesu. Die Antworten des Geheilten gipfeln in dem furchtlosen Bekenntnis (ὁμολογία V. 22), daß er seine Heilung Jesus, der offenbar mehr als ein gewöhnlicher Mensch ist, verdankt (V. 17. 30. 33). Dieses hat den Ausschluß des Geheilten aus seiner bisherigen Religionsgemeinschaft zur Folge (V. 34 vgl. mit 22). Ein feierliches Glaubensbekenntnis zu Jesus mit der darauf folgenden Huldigung V. 38 bildet den Abschluß.

Während sonst nur auf den Ort der Handlung größeres Gewicht gelegt wird, spielen hier die Einzelheiten des Hergangs eine mindestens ebenso große Rolle. Es ist schon seit jeher von einzelnen Auslegern der Stelle auf Anklänge an den christl. Taufritus und seine Bedeutung hingewiesen worden. Zuletzt hat Bousset auf die Verwandtschaft des Bekenntnisses zu Christus V. 22. 35f. mit dem Taufbekenntnis der nachapostolischen Zeit hingewiesen[1]). Wir stellen kurz die Berührungspunkte zusammen:

V. 5 und 39: Jesus als das „Licht der Welt" schenkt dem Blinden sein Augenlicht.	Die Taufe heißt in nachapostolischer Zeit vielfach Erleuchtung — φωτισμός vgl. besonders Hebr. 6, 2ff. 10, 34 Eph. 1, 18, besonders deutlich bei Justin[2]).
Der Blinde wird angewiesen, im Teiche Siloah sich zu waschen. Dieser wurde bekanntlich durch eine (intermittierende) Quelle gespeist.	Im 2. Jh. gilt noch Syrien und Palästina die Taufe in fließendem (lebendigem) Wasser als das normale. Did. 7, 1ff.
Nach der Waschung bekennt sich der Genesene zu Christus V. 17ff. bes. V. 22 und 35ff. (ὁμολογία).	Die Taufe ist mit einem Bekenntnis des Täuflings (ὁμολογία) zu Christus verbunden.
Der Geheilte wird, weil er an Jesus festhält, aus der Synagoge ausgestoßen (V. 22. 33).	Die Taufe und das Bekenntnis auf den Namen Jesus ziehen den Ausschluß aus dem jüdischen Religionsverband nach sich[3]).

Angesichts dieser notorischen Berührungspunkte liegt es nahe, auch bei dem Ausstreichen des πηλός, welches der Waschung vorangeht, an die seit dem 2. Jh. dem Taufakt vorausgehende Salbung (χρῖσμα vgl. ἐπέχρισεν V. 11) zu denken und den Hinweis der Eltern auf die ἡλικία (Mündigkeit) des Blindgeborenen (V. 21) auf das Taufalter zu deuten.

Die Schlußfolgerung wird lauten müssen: Joh. 9, 1ff. liegen nicht nur topologische sondern zugleich kultätiologische Überlieferungs- resp. Darstellungsmotive vor, wie sie in der religiösen Tradition überaus häufig sind.

Der Siloah-Teich scheint eine κολυμβήθρα[4]) im kultischen Sinn, d. h. ein

---

[1]) Kyrios, Christos[2], S. 231.

[2]) Justin, Apologie I 61: καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων.

[3]) Zu den obigen Ausführungen vgl. man besonders RE[3] Art. Taufe III (Drews) und Bousset, Kyrios Christos 2 S. 227ff.

[4]) Dies häufig bei griechischen Kirchenschriftstellern die Bezeichnung für den Taufort.

Baptisterium für die Christen Jerusalems der Zeit unseres Evangelisten gewesen zu sein.

Steht es so, dann ist der Bethsatha-Teich offenbar sein Gegenstück, ein Teich, der nur Juden oder Heiden, nicht aber Christen als „Heilbad“ gedient hat.

b) Der Tempelplatz, die Schatzkammer und die Halle Salomos in dem jerusalemischen Bericht.

Das Gros der jerusalemischen Taten und Reden Jesu ist topographisch mit dem ἱερόν, d. h. dem Tempel im weiteren Sinn, dem Tempelplatz verknüpft. Das gilt von der Tempelreinigungsperikope 2, 13–22, von dem Nachspiel zur Bethesda-Geschichte (5, 14 trifft Jesus den Geheilten im Tempel) und der sich daranschließenden christologischen Rede 5, 19–47 sowie von den gesamten Streitgesprächen mit den Juden und den durch sie hervorgerufenen Verhaftungs- und Steinigungsversuchen, die den Inhalt von Kap. 7–10 ausmachen und die zeitlich an die Tage des Laubhüttenfestes 7, 14 – 8, 59 (viell. auch 7, 14 – 10, 21) und des Tempelweihfestes (10, 22 – 39) geknüpft sind. 7, 14 und 7, 28 erfahren wir ausdrücklich, daß Jesus in der Mitte des Laubhüttenfestes sich zum öffentlichen Lehrvortrag im Tempel entschließt, was freilich zu sofortigen Zusammenstößen 7, 19f und (vorläufig vergeblichen) Verhaftungsversuchen 7, 30. 32 Anlaß gibt. Dasselbe gilt in bezug auf die Rede vom Licht der Welt (8, 20) und von den sich daranschließenden Ausführungen über die Freiheit der durch Jesus befreiten Gläubigen und der Unfreiheit der Juden (vgl. die Notiz 8, 59). 9, 1ff. läßt sich topographisch nicht näher bestimmen, desgleichen die Hirtenrede 10, 1ff., 10, 22ff. dagegen (die zweite christologische Rede) ist wieder ausdrücklich an den Tempelplatz geknüpft (10, 23). Zweimal wird nicht der Tempel(platz) im allgemeinen sondern ein bestimmter Ort desselben als Schauplatz des Lehrens Jesu und seines Zusammenstoßes mit den Gegnern erwähnt: 8, 14 ist es das γαζοφυλάκιον, d. h. die Schatzkammer des Tempels, die sich aller Wahrscheinlichkeit nach an der Innenseite der den Frauenvorhof einschließenden Mauer befunden hat und in deren Vorhalle die für Tempelabgaben und freiwillige Spenden bestimmten dreizehn Geldbehälter aufgestellt waren[1]). 10, 23 spielt sich die Szene in der „Halle Salomos“ (στοὰ τοῦ Σολομῶνος) ab, die sich nach Jos. Bell. Jud. 5, 5, 1 und Antiqu. 20, 9, 7 an der Ostseite des Tempelplatzes (am Rande des Kidrontales) befunden hat. Infolge der eigentümlichen, wenig konzisen Ausdrucksweise, die namentlich die jerusalemischen Reden Kap. 7–10 charakterisiert, ist es nicht möglich, genau festzustellen, was eigentlich, welche Aussprüche Jesu oder welche Begebenheiten, der Verfasser an den Ort vor dem Gazofylakion und in die Halle Salomos verlegt[2]). Es scheint aber, daß er im ersten Fall hauptsächlich die 8, 12 anhebende Rede vom „Licht der Welt“ im Auge hat, im zweiten Fall (Halle Salomos) an das letzte und drohendste

[1]) Strack-Billerbeck zu Mk. 12, 41 nach Josephus, Mischna und Tosephta.

[2]) 8, 20: „ταῦτα τὰ ῥήματα ἐλάλησεν ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ.“ 10, 23: „Χειμὼν ἦν καὶ περιεπάτει Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ ἐν τῇ στοᾷ τοῦ Σολομῶνος.“ Es folgt der Bericht vom Steinigungsversuch Jesu durch die Juden.

Vorgehen der Juden gegen Jesus auf dem Tempelplatz, das im 2. Steinigungsversuch (10, 31 ff.) gipfelt und durch die Rede von der Gottgleichheit Jesu hervorgerufen ist (10, 30 V. 33 und 38) denkt. Da aber auch im ersteren der beiden Fälle die Streitszene in einen Steinigungsversuch ausmündet (8, 59), so ist es möglich, daß der Evangelist in beiden Fällen dasselbe, nämlich die in ohnmächtiger Wut unternommenen Steinigungsversuche der Juden, die beidemal an der Göttlichkeit seiner Person kraftlos zerschellen, topographisch fixieren will.

Wir werden schließen müssen, daß die Stellen, wo die Schatzkammer und die Halle Salomos einstmals gestanden, zur Zeit des Evangelisten noch erkennbar gewesen sein müssen und wegen der damit verknüpften Überlieferung vom furchtlosen Auftreten Jesu inmitten der feindseligen Umgebung den späteren christlichen Generationen heilig gewesen sind. Es sei darauf hingewiesen, daß an die Schatzkammer auch die synoptische Überlieferung einmal eine bedeutungsvolle Szene aus dem Leben Jesu (Mk. 12, 41 ff. Lk. 21, 1 ff.) — das Gespräch über das Scherflein der Witwe knüpft und die Halle Salomos für den Verfasser der Acta 3, 11 und 5, 13 derjenige Ort des Tempelplatzes ist, wo die Apostel (Petrus und Joh.) ihre Lehrtätigkeit auszuüben und die ersten jerusalemischen Christen sich zu gemeinsamen Gebet zu versammeln pflegten. Interressant ist das, wie Joh. die Unantastbarkeit Christi, so Act. 5, 12 diejenige der Christen am erwähnten Ort hervorhebt.

c) Der topographische Hintergrund der johanneischen Leidensgeschichte Joh. 12—19.

Eine besondere Stellung nimmt im Evangelium die Topographie des Leidens Christi ein. Am Anfang der Leidensgeschichte (12, 1 ff.) hat es zunächst freilich den Anschein, als trete die sonst dem Ev. eigentümliche Schärfe des topographischen Bildes stark zurück. An Stelle des topographischen Interesses scheint vielmehr das zeitliche Schema in den Vordergrund zu treten, was ja auch z. B. für die Leidensgeschichte der Synopt. charakteristisch ist. Schon zum Aufenthalt in Jerusalem Kap. 7—11 wurde bemerkt, daß demselben neben dem topographischen ein zeitliches Schema, das an dem Laubhütten- und Tempelweihfest orientiert ist, zugrunde liegt. Von 12, 1 ff. an ist es noch deutlicher der Fall. Mit der Salbung in Bethanien (12, 1) beginnt für Joh. in bewußtem Gegensatz zu den Synoptikern das Hexahemeron der Leidenswoche (. . . ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα usw.). Auf den zweiten Tag desselben (vgl. 12, 12 τῇ ἐπαύριον) fällt der Einzug in Jerusalem. Dann tritt freilich eine Lücke ein, die durch die Selbstoffenbarung Jesu vor den Griechen einigermaßen ausgefüllt wird. 13, 1 befinden wir uns indessen wieder deutlich an einem zeitlich fixierbaren Punkt, dem Vorabend des 14. Nisan. 13, 30 wird die nächtliche Stunde durch das eindrucksvolle ἦν δὲ νύξ deutlich hervorgehoben, 13, 33 14, 19 16, 16 wiederholt auf die Nähe der Todesstunde hingewiesen. 17, 1 ist die Stunde, um derentwillen Jesus in die Welt gekommen ist, im Anbruch begriffen. 18, 28, bei der Abführung Jesu zu Pilatus, wird konstatiert, daß der Morgen (des 14. Nisans) bereits ange-

brochen ist. (Ähnlich Mk. 15, 1, wo das πρωΐ den Zeitpunkt bezeichnet, an welchem das Synedrium den Beschluß faßt, die Sache vor Pilatus zu bringen.) Mit feierlichem Nachdruck wird 19, 14 die 6. Stunde des 14. Nisan — die Zeit, da man das Passahlamm zu schlachten pflegte — als der Moment bezeichnet, an welchem Pilatus den Richtstuhl besteigt und Jesum formaliter den Juden zur Kreuzigung übergibt. Damit hat die Darstellung — in bewußtem Gegensatz zu den Synoptikern — den Höhepunkt seiner Darstellung erreicht. Was nachher kommt — die Kreuzigungsszene mit ihren einzelnen Momenten, sogar das τετέλεσται und das Hinscheiden Jesu, wird ohne Fixierung der Tageszeit oder Stunde erzählt. An Zeitangaben folgt nur noch 20, 1 der Hinweis auf die frühe Morgenstunde des Ostersonntags ἔτι σκοτίας οὔσης sowie 20, 19 die Notierung des Abends des Ostersonntags und 20, 26 des Sonntages nach Ostern. Wie schon erwähnt wurde, hat es zunächst den Anschein, als trete in der Leidensgeschichte das chronologische Interesse an die Stelle des topographischen. So vermißt man in der Erzählung von der Salbung in Bethanien 12, 1—11 eine genauere Angabe über das Wo? des Mahles. Während die Synoptiker es ausdrücklich ins Haus Simons des Aussätzigen verlegen (Mk. 14, 3ff. und Parall.), erweckt Joh. 12, 2 wegen der Erwähnung der bei Tisch aufwartenden Martha und der Anwesenheit des Lazarus eher den Anschein, als sei der Vorgang im Hause der bethanischen Freunde Jesu vorzustellen. Derselben unbestimmten und verschwommenen Zeichnung des lokalen Hintergrundes, die durchaus nicht der sonstigen johanneischen Art entspricht, begegnen wir 13, 1ff. in der Schilderung des letzten Mahles und der Fußwaschung, wobei sich wiederum der Vergleich mit der scharfumrissenen Lokalschilderung in der entsprechenden synoptischen Perikope Mk. 14, 12ff. aufdrängt und unwillkürlich der Eindruck einer bewußten Gleichgültigkeit gegenüber den lokalen Details bei Joh. entsteht. Es ist fast so, als werde der Leser hier und bei den nun folgenden Abschiedsreden ganz der räumlichen Sphäre entrückt und nur die ziemlich unvermittelt auftretende Notiz 14, 31b ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν erinnert uns daran, daß wir uns noch an einem bestimmten Ort, im Hause des letzten Mahls befinden. Erst mit 18, 1 tritt wieder eine Wandlung ein. Mit der Erwähnung des Übergangs Jesu über den Winterbach Kidron fühlen wir wieder deutlich den festen Boden der johanneischen Topographie unter unseren Füßen. Von hier ab übernimmt der Verfasser die Führung des Lesers durch die einzelnen „Stationen" des Leidens Jesu. Wie die Erwähnung des durchaus zutreffend als χειμάρρος charakterisierten Baches Kidron nur dem Joh. eigentümlich ist, so bezeichnet auch nur er den Ort des nächtlichen Aufenthalts Jesu anschaulich als „Garten" (κῆπος), während bei Mk. und Mt. Gethsemane allgemeiner ein „χωρίον" genannt wird. Dabei bleibt der aus der synoptischen Tradition zur Genüge bekannte Name Gethsemane bei Joh. ungenannt. Wie fest jedoch dem 4. Evangelisten die Ortsvorstellung sitzt, zeigt außer 18, 2 noch 18, 26, welches wiederum ganz deutlich auf den erwähnten Ort zurückweist. In der Episode vom Verhör vor Annas und Kaiphas hat man stets die große Schwierigkeit

des 18, 24 erwähnten Ortswechsels empfunden, der scheinbar mit der Verleugnungs-Geschichte, die doch keinen Szenenwechsel voraussetzt, in unausgleichbaren Widerspruch gerät. Die Schwierigkeit mag zugegeben werden, indessen sollte andererseits die einheitliche und scharfumrissene Zeichnung des örtlichen Hintergrundes der dreimaligen Verleugnung Petri nicht übersehen werden. Nicht einmal bei Mk. tritt uns ein so deutlicher lokaler Aufriß der Geschichte entgegen. Um in die Wohnung des Annas resp. Kaiphas zu gelangen, muß man von der Straße zunächst durch ein Tor den inneren Hof des hohenpriesterlichen Hauses betreten. Petrus bleibt als Fremder zunächst an der Außenseite des Tores (18, 15) und nur die Fürsprache des ungenannten Jüngers, der mit dem „Hohenpriester" bekannt ist, verschafft auch Petrus Eingang in den Hof (V. 16). Hier befindet sich das Kohlenfeuer, an dem sich die Leute des Hohenpriesters wärmen (V. 18). Hier findet auch die dreimalige Verleugnung des Petrus statt. Das ungeteilte Interesse des 4. Evang. gehört der Lokalschilderung. Die Detailschilderung, wie Petrus von der Straße in den Hof gelangt, ist sein ausschließliches Sondergut. Das Tor, durch welches Petrus dank dem Eingriff des „Unbekannten" in den Hof gelangt, ist ein so wesentliches Stück der Erzählung, daß sogar aus der einfachen παιδίσκη der Synoptiker eine Türhüterin θυρωρός Joh. 18, 17 geworden ist. Die Konzentrierung des ganzen Interesses auf den Schauplatz der Verleugnungsgeschichte resp. der einzelnen Szenen, in welche sie zerfällt, macht auch die befremdliche Disposition des Abschnitts 18, 12—26, welche das Verhör vor Kaiphas mit demjenigen von Annas zusammenwirft und die Verleugnungs-Episode in zwei Teile zerreißt, einigermaßen verständlich. Die Anordnung des Stoffes ist eben durchaus nicht vom sachlichen, sondern vom topographischen Gesichtspunkt beherrscht: V. 15—17 schildert die Vorgänge am Tor V. 25—27 diejenigen im Hofe am Kohlenfeuer. Was sich nicht am Tor und im Hof zugetragen hat, ist topographisch unbestimmt und unklar, so vor allem die Lage der Wohnung des Kaiphas: nur soviel scheint aus der Darstellung hervorzugehen, daß auch diese innerhalb desselben Häuserkomplexes befindlich gedacht wird.

Verliert man dagegen die topographische Bedingtheit der Erzählung aus dem Auge, so kann man sich schlechterdings nicht vorstellen, wie es zu ihrer jetzigen Gestalt gekommen ist. Man erhält vielmehr den Eindruck einer unerträglichen Unordnung und man versteht es, wenn seit altersher die Ausleger zu verschiedenen Umstellungsversuchen gegriffen haben, um wenigstens einige Klarheit und Ordnung ins Ganze zu bringen.

Derselbe örtliche — szenische Aufbau der Erzählung tritt uns im nächsten Abschnitt der Leidensgeschichte, dem V e r h ö r J e s u v o r P i l a t u s 18, 28—19, 16 entgegen. Dieses findet im P r a e t o r i u m (ausdrücklich viermal 18, 28 (zweimal) 18, 33 und 19, 9 erwähnt) statt. Unter Praetorium versteht das 4. Evang. in Übereinstimmung mit Mk. 15, 16 die von Pilatus bewohnte Burg, während Mt. 27, 27ff. damit wohl die dabei befindliche Kaserne gemeint ist. Doch während bei Mk. das Hauptaugenmerk ganz auf die

Person des Pilatus und sein Verhalten gegen Jesus gerichtet ist, und der Ort der Handlung nur beiläufig erwähnt wird, spielt bei Joh. wiederum der Schauplatz der Handlung bei der dramatischen Gliederung des umfangreichen, an spezifisch-johanneischen Einzelheiten reichen Berichts eine hervorragende, ja grundlegende Rolle. Schon dem flüchtigen Leser fallen bei Joh. die fast pedantisch anmutenden genauen Ortsangaben auf, die jeder Einzelszene der Verhandlung ihren bestimmten Platz sei es vor dem Praetorium oder im Innern desselben zuweisen (V. 28 — οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, V. 29 — ἐξῆλθεν οὖν ὁ Π. ἔξω, V. 33 — εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον, V. 38 — πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους, 19, 4 — ἐξῆλθεν πάλιν ἔξω ὁ Π., V. 5 — ἐξῆλθεν οὖν ὁ Ἰ. ἔξω, V. 9. εἰσῆλθεν εἰς τὸ πρ. πάλιν. V. 13 — ἤγαγον ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος). Näher zugesehen gliedert sich die ganze Darstellung in 7 Szenen, von denen abwechselnd vier sich außerhalb der Burg vor dem versammelten Volk, drei — in der Burg zwischen Pilatus und Jesus ohne Beisein anderer Personen — wenn man von den Soldaten in Szene 4 absieht — abspielen.

Szene 1. 18, 28—32. Vor dem Praetorium: Pilatus erkundigt sich nach dem Grunde der Anklage.

Szene 2. 18, 33—37. Im Praetorium: Pilatus befragt Jesus über sein Königtum.

Szene 3. 18, 38—40. Vor dem Praetorium: Pilatus bezeugt den Versammelten die Schuldlosigkeit Jesu und erklärt sich bereit, ihn freizugeben.

Szene 4. 19, 1—3. Im Praetorium: Pilatus übergibt Jesus dem Spott der Soldaten.

Szene 5. 19, 4—7. Vor dem Praetorium: Pilatus zeigt den Versammelten Jesus im Dornenkranz. Ecce homo.

Szene 6. 19, 8—11. Im Praetorium: Pilatus befragt Jesus über seine Herkunft (Gottessohnschaft).

Szene 7. 19, 13—16. Vor dem Praetorium, auf dem Richtplatz, dessen Bezeichnung λιθόστρωτος hebr. Gabbatha nur bei Joh. vorkommt: Pilatus fällt das Urteil über Jesus und übergibt ihn den Juden zur Kreuzigung.

Wenn irgendwo, so zeigt sich hier bei der Stoffgestaltung die grundlegende Bedeutung des Schauplatzes der Handlung. Die Verteilung der Handlung auf die Vorgänge außerhalb des Praetoriums vor der versammelten Volksmenge und der Zwiegespräche zwischen Pilatus und Jesus in den Innenräumen ist offensichtlich eines der Hauptmotive gewesen, die zu einer weiteren Ausspinnung und Ausmalung der ursprünglichen Tradition geführt haben. Wenn man bei dem Allgemeincharakter der Bezeichnungen in den ersten 6 Szenen vor und im Praetorium noch an der konkreten Art der lokalen Grundlage zweifeln könnte, so macht die Ortsangabe der 7. Szene mit ihrem Spezialcharakter und der Namensbezeichnung Lithostrotos — Gabbatha dem Zweifel ein Ende: es ist klar, daß dem Verfasser die ganze Zeit über der

konkrete Schauplatz der Handlung soweit ihn die Überlieferung festgehalten und er dem Beschauer noch sichtbar gewesen ist, vorgeschwebt hat[1]).

Der Endpunkt des Leidensweges Jesu ist 19, 17 „die sogenannte Schädelstätte, welche hebräisch Golgatha heißt". Hier spielt sich die Kreuzigungsszene 19, 17–37 ab. Ein Blick auf die Berichte der Synoptiker lehrt, daß an diese Stätte sich gleichermaßen das Interesse aller Evangelisten knüpft und Joh. hierin keine Ausnahme bildet. Lukas ist der einzige, dem nichts an der Weitergabe des hebräischen Namens liegt. Immerhin läßt sich auch hier konstatieren, daß in keinem der Parallelberichte in so nackter Weise wie bei Joh. die Nennung Golgathas, also das topographische Moment, an die Spitze des gesamten Berichtes gestellt ist, was in den Details des Kreuzesweges Jesu, die für die Synoptiker wesentlich sind, seinen Grund hat. Die Art und Weise, wie Joh. die hebräische Namensform einführt (praes!) (ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ) paßt wiederum aufs beste zur Annahme, daß dem V. 7. die derzeitige jerusalemische Tradition vor Augen steht.

7. Das Grab Christi als Mittelpunkt des johanneischen Begräbnis- und Auferstehungsberichts. 19, 38–20, 18.

Schon die Darstellung des Begräbnisses Jesu 19, 38–42 weist ein wesentliches Plus gegenüber der synoptischen Überlieferung auf. Während Markus und Par. das ganze Gewicht auf die Nennung der handelnden Personen resp. Augenzeugen der Beisetzung Jesu legt (vgl. Mk. 15, 17 Paral.), auch wohl den Charakter des Grabes beschreibt, fehlt jedoch in seinem Bericht jeder Hinweis auf die Ortslage desselben, resp. seine Entfernung von Golgatha oder der Stadt. Auch die synoptische Auferstehungsgeschichte bereichert in dieser Beziehung nicht das Vorstellungsbild des Lesers. Was den Synoptikern abgeht – findet sich wiederum bei Joh., – nämlich eine feste topographische Vorstellung als Grundlage der Darstellung. Zwei Momente sind es, die schon bei der Schilderung des Begräbnisses hervortreten. Erstens, die geringe Entfernung des Grabes vom Orte der Kreuzigung, die später für die kirchliche Tradition ausschlaggebende Bedeutung erlangt, hat und zweitens – die Lage des Grabes inmitten eines Gartens (κῆπος), welche vom Evang. auch später (Kap. 20) festgehalten wird und ein notwendiges Stück der Geschichte von der trauernden Maria Magdalena, die Jesus anfangs für den Gärtner hält, bildet (20, 15). Die erstere Notiz – von der Nähe des Grabes – ist zweimal mit johanneischem Nachdruck hervorgehoben V. 41

[1]) Auf konkretes Überlieferungsmaterial weist auch der doppelte Name des Richtplatzes, dessen griechische Form (λιθόστρωτος) sich keineswegs als Übersetzung des hebr. Gabbatha (= Erhöhung? Schüssel? Glatze? vgl. Dalman, Guthe und Bauer zur St.) begreifen läßt. Ein Grund für die Erfindung zweier nicht übereinstimmender Namensbezeichnungen läßt sich schlechterdings nicht ausfindig machen. Die Lage des Richtplatzes und Praetoriums ist bekanntlich noch nicht einwandsfrei festgestellt, doch kommen hierfür sowohl die Burg Antonia an der Nordwestecke des Tempelplatzes als auch der ehem. Palast des Herodes am Westrande der Stadt in Betracht. Vgl. G. Dalman a. a. O. S. 268ff.

ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον καινόν ... V. 42 ... ὅτι ἐγγύς ἦν τὸ μνημεῖον. Sie bildet einen durchaus wesentlichen Bestandteil der Perikope, mit dem die Handlung pragmatisch verknüpft ist. Dem Leser, den es befremden mochte, wie die Beisetzung Jesu in so kurzer Zeit — vor Anbruch der Feiertagsruhe — erfolgt sein möge, wird die Tatsache durch den geringen Abstand des Grabes (zunächst V. 41 von der Kreuzigungsstätte, dann aber auch wohl von der Stadt, aus der das zum Begräbnis nötige Zubehör beschafft werden mußte) plausibel gemacht. Daß es sich aber hierbei nicht um eine theoretische Vermutung, sondern um eine auf konkreter Kenntnis beruhende Tatsache handelt, zeigt das nebenbei auftretende 2. Vorstellungsmoment, daß sich das Grab in einem Garten befunden hat. Wenn man die zweimalige Konstatierung einer und derselben topographischen Tatsache beachtet, kann man sich kaum dem Eindruck verschließen, als würde damit zugleich eine gegenteilige Annahme als irrig hingestellt, derzufolge man das Grab Jesu weiter ab von Golgatha und der Stadt suchte. Alles in allem — man wird nicht umhin können, hierin eine überraschende Übereinstimmung der johanneischen Anschauung mit dem Befunde der konstantinischen Zeit, der für die spätere Tradition maßgebend geworden ist, und für den ja gerade die außerordentlich geringe Entfernung des Grabes von der Kreuzigungsstätte wesentlich ist, zu erblicken[1]).

Noch deutlicher, als der Begräbnisbericht, zeigt die Jünger-Szene am Auferstehungsmorgen 20, 1 ff., daß der joh. Bericht unzertrennbar mit einem konkreten Anschauungsbilde vom Grabe, seiner Lage und seiner Anlage verwoben ist. Bekanntlich ist ja die Perikope von dem deutlichen Wunsche beherrscht, zu zeigen, wie die beiden „Hauptjünger", Simon Petrus und „der andere, den Jesus lieb hatte" (20, 2) bereits am Ostermorgen am Grabe gewesen sind, dasselbe in Augenschein genommen haben und durch den Befund, ohne noch Jesum gesehen oder betastet zu haben, sich beide von seiner Auferstehung überzeugt haben. Dabei wird hier in einer bis ins einzelne gehenden, fast naiv anmutenden Weise gezeigt, wie freilich Petrus zuerst die Grabkammer betreten und die Beweise der leibhaftigen Auferstehung geschaut, der eigentliche Vorrang im johanneischen Sinn jedoch dem Lieblingsjünger gebührt, der als erster an das Grab gekommen und vor allem als erster zum Glauben gelangt ist (20, 8). Mit dieser Episode ist nun die andere von der Maria Magdalena verknüpft, wobei es der Schauplatz der Handlung, das Grab des Herrn ist, welches beide, sonst inhaltlich selbständigen, Erzählungen zusammenhält.

Es gibt wohl keine zweite Perikope im ganzen Evangelium, deren genaues Verständnis in dem Maße, wie es hier der Fall ist, von einer richtigen Einsicht in die topographischen Einzelheiten des Schauplatzes abhängig ist.

[1]) Vgl. den Bericht des Eusebius über den Bau der Grabeskirche Vita Const. III 25—40, welcher voraussetzt, daß die Christen in Jerusalem über die Lage des Grabes Jesu Bescheid wußten, da nirgends von besonderen Nachforschungen die Rede ist. Zur Frage vgl. man namentlich Guthe Art. Jerusalem, RE³ und Bibelwörterbuch S. 809: „Daß den damaligen Christen oder auch anderen Leuten die Lage des Grabes noch bekannt war, liegt durchaus im Bereich der Möglichkeit".

Das Bild vom Grabe Jesu, welches der Darstellung des Ev. zugrunde liegt, ist näher zugesehen nicht dasjenige eines einfachen Höhlengrabes, dessen Eingang durch einen größeren Steinblock verschlossen ist[1]), sondern vielmehr das weit kompliziertere einer vornehmen Grabanlage, nach Art der Königsgräber, wie sie noch heute bei Jerusalem sichtbar sind[2]). Eine solche besteht aus einer Vorkammer und der daran stoßenden eigentlichen Grabkammer, in der die Bank- resp. Schiebegräber angebracht sind. Den Eingang zur Vorkammer verschließt ein mehr oder weniger kunstvoll angelegter Rollstein, der mit Hilfe von Hebeln seitlich weggewälzt werden muß, wenn man in die Vorkammer gelangen will. Außerhalb vor dem Rollverschluß befindet sich eine Art Vorhalle. Unter der Voraussetzung, daß dem Verfasser eine solche Anlage vor dem Auge gestanden hat, wird dann der Bericht bis in die letzten Einzelheiten verständlich. Maria Magdalena ist V. 1 nur bis an die Vorhalle gelangt, was genügt, um zu bemerken, daß der Rollstein beiseite gerückt ist. Die beiden Jünger gelangen ebenfalls nur bis in die Vorhalle; der Ungenannte ist es, der als erster die Vorkammer betritt, von welcher aus man nur in gebückter Stellung in die eigentliche Grabkammer hineinschauen kann, daher παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι εἰσῆλθεν (V. 5). Die eigentliche Grabkammer betritt als erster Simon Petrus (V. 6), worauf er die einzelnen Beweise für das Wiedererwachen Jesu aus dem Tode, die Binden und das Schweißtuch, jedes an seinem Ort (V. 7) gewahr wird. Erst jetzt betritt auch der Lieblingsjünger die eigentliche Grabkammer, sieht auch seinerseits dasselbe und „glaubt". Maria, die bisher nur außerhalb der eigentlichen Grabanlage, in der Vorhalle gestanden hat, nähert sich der Grabkammer erst nach dem Weggang der Jünger und erblickt jetzt die drin befindlichen Engel (V. 12. 13). Wie sie sich wieder umwendet, steht am Eingang des Grabes Jesus vor ihr V. 14.

Aus dem gesagten ist ersichtlich, wie tief die Vorstellung von der Grabanlage mit der Darstellung verwoben ist, ja wie ohne dieselbe nie ein Bericht wie dieser hätte entstehen können. Es ist hier, wie das z. B. in der Erzählung von der Samariterin der Fall war, wohl über allen Zweifel deutlich, daß die schriftliche Darstellung eine fromme Betrachtung der denkwürdigen Stätte zur Voraussetzung hat.

Mit dem Grabe Christi erreicht die jerusalemische Topologie des Verfassers ihren Höhepunkt. Was das Versammlungslokal der Jünger 20, 19ff. und 20, 26ff. anbetrifft, in dem der Auferstandene am Ostersonntagabend und am Sonntag nach Ostern den Jüngern bei verschlossenen Türen erscheint, so sucht man hier ebenso wie in der Salbungs- und Fußwaschungs-Perikope vergeblich nach deutlichen Anzeichen eines bestimmten, an Detailzügen erkennbaren Anschauungsbildes.

---

[1]) So z. B. noch Bernh. Weiß, L. J.

[2]) So wohl als erster Merx, die Evang. des Mk. und Luk. S. 513ff. Daselbst instruktive Abbildungen. Man vgl. dazu auch Guthe, Bibelwörterbuch, Art. Grab, S. 228f.

8. Bethanien resp. Lazarium bei Jerusalem mit dem Grabe des Lazarus als Hintergrund der Lazarusgeschichte. 11, 1—44.

Die Lazarus-Perikope des Johannes-Evangeliums scheint zunächst sich am weitesten vom realen Boden zu entfernen, indem sie den Höhepunkt der Wundermacht des joh. Logos-Heilandes, nämlich eine alle bisherigen Heilstaten überbietende Totenerweckung, darstellt. Sie berührt sich hierin bereits ganz nahe mit verwandten Motiven der hellenistischen Götter-Geschichten (Asklepios). Indessen bedeutet das durchaus nicht, daß sie weniger mit dem Boden Palästinas verknüpft ist, als die bisherigen. Im Gegenteil die Überlieferung von der Wiedererweckung des Lazarus ist zum mindesten ebenso fest mit ihrer ganz konkreten Topographie verwachsen, wie die bisher untersuchten Stücke.

Der ganze Bericht vom Anfang bis zum Ende ist szenisch-topographisch aufgebaut. Am Anfang der Handlung 11, 1—10 befindet sich Jesus mit seinen Jüngern noch im transjordanischen Bethanien, wo ihn die Nachricht von der Krankheit des Lazarus erreicht, was ihn indessen, jeglichem irdisch-menschlichen Empfinden zuwider, veranlaßt, seinen Aufenthalt daselbst um weitere zwei Tage zu verlängern (V. 6). Erst jetzt, nachdem er die Einwände der besorgten Jünger zurückgewiesen hat, erfolgt der Aufbruch (V. 7 ἄγωμεν εἰς τὴν 'Ιουδαίαν πάλιν), wobei die umständliche Nennung des geographischen Platzes, wohin die Reise geht, für die ganze topologische Art des Ev. wieder äußerst charakteristisch ist.

Die Dialoge der zweiten und dritten Szene (V. 11—13 und 14—16) scheinen bereits nach dem Aufbruch (vgl. V. 7 und das μετὰ τοῦτο V. 11) gedacht zu sein, also unterwegs, lassen jedoch eine genauere Ortsbezeichnung vermissen. Sie enthalten eine Vorbereitung der Jünger auf das Außerordentliche, was ihnen bevorsteht, stellen aber zugleich die Verständnislosigkeit, auf die die dunkle Redeweise Jesu bei den Jüngern stößt, in das grellste Licht. Es folgt ein Zwischenstück 17—19, welches die Ankunft Jesu in Bethanien berichtet und zugleich den Leser über die genaue Lage des Ortes — vor den Toren Jerusalems, etwa 15 Stadien davon entfernt — sowie über den regen Verkehr, der zwischen demselben und der Metropole stattfindet, unterrichtet. Daran schließt sich V. 20—27 die Begegnungs-Szene mit Martha, die an einen, dem Evangelisten deutlich vor Augen stehenden, Ort verlegt ist (V. 30: ἦν ἔτι ἐν τῷ τόπῳ, ὅποι ὑπήντησεν αὐτῷ ἡ Μάρθα), der sich in der nächsten Nähe vom Wohnort der Freunde (man vgl. das Hin- und Hereilen der Martha und darauf der Maria), jedoch noch außerhalb des Dorfes (V. 30: οὔπω δὲ ἐληλύθει ὁ 'Ιησοῦς εἰς τὴν κώμην) befindet. Hier spricht Jesus das Wort von der Auferstehung und dem Leben und vergewissert sich des Glaubens der Martha.

Die nächste Szene spielt sich zwischen Martha und Maria im Hause ab (V. 28—31 vgl. V. 31 ἐν τῇ οἰκίᾳ). Sie zeigt, wie auch die gefühlsmäßig veranlagte Schwester auf die Nachricht der Martha sich zu Jesus begibt. Der Schauplatz des folgenden Auftritts (V. 32—37) ist wiederum die Begegnungsstelle außerhalb des Dorfes. Anwesend sind diesmal außer Jesus und Maria

auch die Juden, die Maria, in der Meinung, sie begebe sich zum Grabe, gefolgt sind (V. 31. 33). Der Ort der Begegnung scheint sich also ungefähr in derselben Richtung vom Hause, wie das Grab, befunden zu haben. Diesmal stellt Jesus die Frage nach dem Wo? des Grabes (V. 34) und durch das ἔρχου καὶ ἴδε wird der nun folgende Gang zum Zentralpunkt der ganzen Erzählung, dem Grabe des Lazarus vorbereitet. Die Schluß-Szene V. 38—44, die entsprechend der ihr zukommenden Bedeutung die umfangreichste ist, spielt sich nun an dem denkwürdigen Ort des größten Wunders Jesu, am Lazarus-Grabe ab. Nachdem die Ankunft Jesu am Grabe berichtet ist, wird das Aussehen desselben beschrieben: Es stellt ein Felsengrab dar, das in einer Grotte (σπήλαιον) eingerichtet und durch einen davor liegenden Stein verschlossen ist[1]). Dieser wird auf den Befehl Jesu fortgerückt (αἴρειν) ganz wie 21, 1 im Auferstehungsbericht, worauf das Dankgebet und der Auferweckungsruf Jesu, sowie das nun erfolgende anschaulich geschilderte Hervorkommen des Lazarus aus der Grabkammer und seine Lösung aus den Totenbinden die wunderbare Geschichte zum Abschluß bringt. Wie aus dem kurzen Überblick ersichtlich ist, gliedert sich die Erzählung in 7 resp. 8 Einzelszenen (17—19 kann sowohl als erläuterndes Zwischenstück als auch als besondere Szene gefaßt werden). Wenn man von Szene 2 und 3 absieht, die nicht deutlich lokalisiert sind, hat eine jede der übrigen ihren ganz bestimmten Schauplatz: bei Szene 1. ist es Bethanien jenseits des Jordan, bei 4. (Zwischenstück) und 6. das Haus der Freunde in Bethanien, bei 5. und 7. der Ort der „Begegnung", bei 7. das Grab des Lazarus. Dazu kommen noch Einzelheiten, die auf Topographisches Bezug nehmen, so die Aufforderung Jesu V. 7. der Dialog V. 32 und 33, die Vorgänge am Grabe. Nach allem ist es klar, wie unzertrennbar der Traditionsstoff mit den topographischen Elementen, vor allem mit Bethanien, dem „Ort der Begegnung" und dem Grabe verwachsen ist. Insbesondere eine topographische Angabe von so untergeordneter Bedeutung wie der „Ort der Begegnung" wäre nie zur szenischen Gliederung des Abschnittes verwandt worden, wenn es der Autor nicht schon zuvor, d. h. vor der literarischen Gestaltung des Stoffes als Stück der Ortstradition, ebenso wie das Lazarusgrab, vorgefunden hätte. Das führt zum Schluß: Die Stoffelemente aus denen die Lazarus-Geschichte gestaltet worden ist, sind die Überlieferungen, welche für die Christen von Bethanien sich an das Haus der Maria und Martha, den Ort der Begegnung und das Grab des Lazarus knüpften. Nach Analogie der anderen Erzählungen ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß auch die schaffende Phantasie des Evangelisten das Ihrige zur Ausgestaltung des Stoffes beigetragen hat, doch ist dann eben seine dichterische Gestaltungskraft durch topographische Motive bestimmt, an sie gebunden gewesen.

Für die Richtigkeit dieses Schlusses spricht auch der Umstand, daß Be-

---

[1]) Daß es sich um eine Grotte mit seitlichem Eingang, der durch einen davor gewälzten Stein verschlossen ist, nicht um eine Grube handelt, ist aus dem ἐξῆλθεν V. 44 ersichtlich. So richtig Loisy, le quatrième évangile[2] 1921 S. 351.

thanien mit dem Lazarus-Grabe und dem Ort der Begegnung bereits in den ältesten uns zugänglichen Berichten zu den Denkwürdigkeiten gehört, die von den Pilgern aufgesucht werden. Eusebius erwähnt sub voce Bethania den ὁ Λαζάρου τόπος der zu seiner Zeit gezeigt wird [1]). Der Bericht der Pilgerin Ätheria kennt den Ort der Begegnung, der etwa 500 Schritt westlich vom Lazarus-Grabe, also in der Richtung nach Jerusalem zu gezeigt worden ist, was aus dem Text (Jesus kommt vom Jordan her) nicht erschlossen sein kann [2]). Zur Zeit des Hieronymus befindet sich über dem Lazarus-Grabe bereits eine Kirche [3]). Man hat also Grund anzunehmen, daß die denkwürdigen Stätten in die ersten Jahrhunderte zurückreichen [4]), also nicht sie aus Joh. 11 sondern umgekehrt, Joh. 11 aus ihnen hervorgewachsen ist. Besondere Beachtung verdient noch die recht auffallende Tatsache, daß ein Bethanien bei Jerusalem weder bei Josephus, noch in der rabbinischen Literatur erwähnt wird, wenn man auch zuweilen gemeint hat, im talmudischen Beth-Hini („Dattelstätte") eine Spur des bibl. Bethanien erblicken zu dürfen (Lightfoot), was jedoch mehr als fraglich ist. Schon in den ältesten Pilgerberichten trägt der Ort vorwiegend den Namen Lazarium, was sich in seinem arabischen Namen El-ʿAzarîje resp. El-ʿEzarîje erhalten hat. Das alles scheint darauf hinzuweisen, daß die Verknüpfung des Ortes mit der sagenhaften Gestalt des Lazarus, der heutigen Tages von Christen und Moslems als Heiliger verehrt wird, in die älteste Vergangenheit zurückreicht. Jedenfalls scheint der Name Bethanien christlicher Herkunft zu sein, was dann die Vermutung nahe legt, daß es der Name einer spezifisch christlichen Ansiedlung gewesen ist, die sich schon in der ältesten Zeit vor den Toren der jüdischen Hauptstadt, die den Christen das Aufenthaltsrecht zeitweilig versagt haben mag, gebildet zu haben scheint [5]).

Endlich sei noch auf folgendes hingewiesen. Wie erwähnt, ist Bethanien der jüdischen Literatur fremd. Eine desto größere Rolle spielt dafür in derselben der Ölberg [6]). In den Targumim wird derselbe in das Gebiet der frommen Legende hineingezogen. So heißt es zu Gen. 8, 11, daß von ihm das Ölbaumblatt stamme, welches die Taube im Schnabel getragen. Nach anderen Stellen ist der Ölberg eine der Stationen, an denen sich die Schechina nach dem Verlassen des Tempels niedergelassen habe. Während des end-

[1]) Eus. Onomast. 108, 3

[2]) Geyer, a. a. O. S. 82. Vgl. Dalman, Orte und Wege S. 213.

[3]) Vgl. dasselbe in bezug auf den Jakobs-Brunnen bei Sychar S.

[4]) Niemand wird die Möglichkeit eines noch höheren Alters des Lazarus-Grabes und des mit demselben verknüpften Auferweckungsmotives in Abrede stellen wollen.

[5]) Was den Namen „Bethania" anbetrifft, so haben sich an seiner Deutung schon Origenes und Euseb. versucht. Letzterer gibt in seinem Onom. bereits drei Übersetzungen: οἶκος δόξης, οἶκος κακουχίας (= H. d. Elends) οἶκος ὑπακοῆς. Den Rekord stellt neuerdings Raschke auf, der außer der wahrscheinlichsten Deutung „Haus der Armut" oder „der Armen" noch ganze 4 andere Übersetzungen für möglich hält („Ort der Jubelgesänge", „der Feigen", der „Übernachtung" (Mk. 11, 11) und „Ort der Feigenbäume" (vgl. Mk. 11, 13).

[6]) Das Wesentliche darüber ist im Kommentar von Strack-Billerbeck I S. 840 ff. zusammengestellt.

geschichtlichen Kampfes gegen Gog und Magog, heißt es andererorts, werde sich der Ölberg spalten, Gott werde sich auf denselben herablassen und die Israeliten dadurch gerettet werden. Für die Lazarus-Perikope aber ist vor allem Targ. H. L. 8, 5 von Interesse. Hier heißt es, Salomo habe als Prophet gesagt: „Wenn die Toten wieder aufleben, wird sich der Ölberg spalten und alle Toten werden unter ihm hervorkommen; und auch die Gerechten, die in der Verbannung gestorben sind, werden durch die Höhlungen unterhalb der Erde kommen und unterhalb des Ölbergs hervorkommen[1]." Es hat somit eine Auffassung gegeben, wonach die große Totenauferstehung der Endzeit am Ölberg, resp. „unterhalb desselben", stattfinden sollte. Bekanntlich war ja der Abhang des Ölbergs besonders reich an Gräbern.

Nun befand sich das christliche Bethanien an einem Vorhügel des Ölbergs, resp. am Ölberge Mk. 11, 1; Lk. 19, 29. Dieses stand nach alter Überlieferung in besonders enger Beziehung zum Erdenleben des Weltheilands. Sollte es sich da nicht von selbst nahegelegt haben, gerade hierher, wo sich dazu das „Lazarus-Grab" befand, das große Auferweckungswunder zu verlegen, das die Nähe des großen Welt-Ostern ankündigt? In der Tat erscheint ja im Joh.-Ev. die Auferweckung des Lazarus als Auftakt zur Auferstehung des Gottessohnes.

Diese Zusammenhänge lassen sich zunächst nur vermuten. Doch läge die Möglichkeit, daß der Volksglaube, der sich um den Ölberg wob, eine der Wurzeln der Joh. 11 vorliegenden Überlieferung gewesen ist, ganz in der Linie der sonstigen johanneischen Traditionsbildung. Es sei vor allem an das Erscheinen des Weltheilandes am Fuße des heiligen Berges der Samariter Joh. 4 erinnert, das ja auch einer Erfüllung der religiösen Hoffnungen des samaritischen Volkes entsprach[2]).

9. Die Notiz vom verborgenen Aufenthalt Jesu in Ephraim nahe bei der Wüste 11, 54—57.

Der Abschnitt berichtet, daß sich Jesus den Anschlägen der Juden für kurze Zeit durch sein Entweichen ins Landstädtchen Ephraim entzieht. Nach Dalman, Guthe und Furrer ist unter dem Ort am ehesten das heutige Dorf Et-Taijibe, etwa 7 km nordöstlich von Bêtîn (Bethel), welches sich im Gebirge „nahe bei der Wüste" befindet (V. 54), zu verstehen. Die Synoptiker kennen den Ort nicht. Josephus scheint ihn B. J. IV 9. 9 zu erwähnen. Auch der rabbinischen Literatur scheint er nicht unbekannt zu sein[3]). Spuren irgendwelcher christl. Ortstradition scheinen sich hier nicht mehr erhalten zu haben, obgleich es heute ein Christendorf ist. Die Notiz vom Entweichen Jesu hierher und dem Aufenthalt daselbst mit seinen Jüngern (V. 54) ist am ehesten nach Analogie verwandter Notizen, in denen von einem Ortswechsel Jesu die Rede ist, zu deuten (vgl. 4, 1; 3, 22; 10, 40). Freilich ist hier nicht wie

[1]) Zitiert nach Strack-Billerbeck I. S. 840.
[2]) Vgl. oben S. 30.
[3]) Vgl. Strack-Billerbeck zu Joh. 11, 54.

das bei Ainon, Sychar und dem transjordanischen Bethanien der Fall war, ausdrücklich von der Gewinnung eines gläubigen Anhangs die Rede. Immerhin ist der natürlichste Erklärungsgrund für die durchaus bestimmte und sachkundige Ortsangabe hier wie dort die Voraussetzung, daß daselbst zur Zeit des Evangelisten eine Christengemeinde mit ihrer eigenen, wenn auch dürftigen Lokaltradition bestanden hat[1]).

V. Art und Grenzen der topologischen Stoffgestaltung.

Die Prüfung der einzelnen, irgendwie in Betracht kommenden Abschnitte in bezug auf den „topologischen" Einschlag, den sie aufweisen, hat eine Reihe Beobachtungen ergeben, die unsere anfänglichen Vermutungen wesentlich bestätigt und geklärt haben. Es ist jetzt möglich, die Hauptmomente, die sich aus der Untersuchung ergeben haben, zusammenfassend hervorzuheben.

1. Vor allem hat sich erwiesen, daß die topographischen Daten weit davon entfernt sind, eine dekorative Rolle im Evangelium zu spielen. Es mußte in der Mehrzahl der Fälle geradezu eine topographische Verankerung des Darstellungsstoffes, eine *organische Verknüpfung der berichteten Vorgänge mit dem Schauplatz* konstatiert werden. (So vor allem Samariterinperikope, Speisungsgeschichte, Lazarusperikope, Leidensgeschichte, Vorgänge am Grabe.) Dabei hat sich der Wirklichkeitscharakter der johanneischen Ortsnamen, der noch fortgesetzt hin und wieder angezweifelt worden ist, zum Teil durch parallele Bezeugung in außerjohanneischen Quellen (Josephus, rabbinische Literatur, K. V.) als unerschütterlich erwiesen. Das gilt außer von den mit den Synoptikern gemeinsamen geographischen Daten, auch von denen, die Sondergut des 4. Evang. sind: Bethanien jenseits des Jordan, Kana in Galiläa, Sychar mit dem Jakobsbrunnen, dem Speisungsort am See, Bethesda, Siloa, dem Lazarusgrab in Bethanien, Ephraim, Gabbatha, dem Kidronbach, dem Ort des Grabes Jesu. Gibt es daneben auch noch Orte, deren Realität noch unbewiesen ist (Ainon, Salim), so hieße es doch die Dinge auf den Kopf stellen, wenn man in bezug auf diese eine Ausnahme konstituieren und ihnen einen ausschließlich symbolischen Charakter zuschreiben wollte. Diese wenigen noch ungeklärten Namen können am Gesamtresultat nichts ändern: *Der Überlieferungsstoff des Evangeliums ist mit dem realen Boden Palästinas und gewissen bedeutungsvollen Orten desselben fest verwachsen.*

2. Was eine im engeren Sinn *kultische Bedeutung* der in Betracht kommenden Ortschaften betrifft, so wird damit die Frage gestreift, ob wir bereits in so früher Zeit vom Bestehen „heiliger Stätten" auf dem Boden des Christentums reden dürfen. Diese Frage kann auf Grund des Evangeliums allein nicht gelöst werden. Dagegen scheint zu sprechen, daß das Evangelium, gegenüber der jüdischen und samaritischen Religion, nachdrücklich

[1]) Vgl. Baedecker, Paläst. und Syrien S. 201.

eine Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, die an keine Stätte mehr geknüpft ist, vertritt (4, 23f.). Indessen ist das bei dem eigentümlichen Charakter dieser Schrift, die auch sonst reine Geistigkeit der Auffassung mit sakramentaler und kultischer Gebundenheit wohl zu vereinen weiß, kein Hindernis, gewissen Dingen und Stätten fast sakrale Bedeutung zuzuschreiben. Das Interesse des Ev. für das transjordanische Bethanien, für Ainon bei Salim und für den Siloateich erklärte sich aus der Hochschätzung, die diese Stätten als Tauforte genossen. Eine nicht geringere religiöse Wertung trat uns insbesondere gegenüber den Stätten entgegen, die durch den irdischen Wandel Jesu geweiht waren. Die Ausbildung eines Christus-Kultes im eigentlichen Sinn, verbunden mit gottesdienstlicher Anbetung, mag einer späteren Zeit angehören. Doch hat eine spezifische Wertschätzung heiliger Orte, verbunden mit andachtsvoller Betrachtung und lebhaftestem Interesse für konkrete Einzelheiten, deutlich eingesetzt.

Insbesondere gilt das von verschiedenen Orten (Bethanien bei Jerusalem, dem Übergang über den Kidronbach, dem Ort der Verleugnung Petri, dem Ort der Verspottung und Verurteilung, Golgatha und vor allem dem Grabe Christi), an die sich die Überlieferungen vom Leiden und der Auferstehung Christi knüpfen. Wir befinden uns eben in der Zeit des beginnenden Interesses für die Grabstätten der Verstorbenen und der Anfänge der Märtyrerverehrung. B. W. Bacon[1]) kommt der Wahrheit sehr nahe, wenn er andeutungsweise die Meinung ausspricht, der 4. Evangelist sei bereits einer jener Christen gewesen, die die zahlreichen heiligen Stätten des Landes als Pilger besucht haben.

3. Für die traditionsgeschichtliche Forschung ist ferner die Frage nach dem aetiologischen Einschlag von grundlegender Bedeutung: Aetiologische Sagen pflegen entweder auffallende Naturphänomene, Namen, Verhältnisse des Völkerlebens (der Stammesgeschichte) oder endlich gottesdienstliche Gebräuche sowie die Heiligkeit gewisser Stätten zum Gegenstand zu haben und sie vermittelst Zurückführung auf Vorgänge der Vorzeit zu erklären. In ihrer reinsten Form, d. h. wenn das aetiologische Motiv die ganze Stoffgestaltung beherrscht und der Erzähler in der Erklärung der in Frage kommenden Erscheinung sein ausschließliches Ziel sieht, pflegt sie sich nicht selten durch einen Hinweis auf den springenden Punkt selbst erkennen zu geben (etwa Gn. 33, 17: „daher nannte er die Stätte Sukkoth" oder Gn. 32, 33: „darum essen die Söhne Israels bis auf den heutigen Tag den Hüftnerv nicht" u. dgl.).

In diesem ausschließlichen Sinn darf kein einziger der johanneischen Berichte als „aetiologisch" bezeichnet werden. Das bedeutet aber keineswegs das Nichtvorhandensein aetiologischer Überlieferungsmotive im Evangelium. Diese kommen vielmehr in großer Zahl, in mehr und weniger durchsichtiger Form, neben anderen traditionsbildenden Motiven im Evangelium vor, haben also beim Zustandekommen der Überlieferung deutlich mitgewirkt.

[1]) B. W. Bacon, Fourth Gospel in Research and Debate, 2d ed. 1918.

So spielt die etymologische Aetiologie des Namens Siloa deutlich in die Geschichte vom Blindgeborenen als Nebenmotiv mit hinein (Joh. 9, 7), dasselbe kann bei Ainon und Salim (Joh. 3, 21) der Fall sein, kaum dagegen bei Golgatha (19, 17).

Bei einer ganzen Reihe von Jesus zugeschriebenen Handlungen ist es wahrscheinlich, daß spätere kirchliche Bräuche vorgebildet sind (Kultus-Aetiologie). Dieses trat bei der Schilderung der Taufpraxis 3, 21 ff., insbesondere aber bei der Blindenheilung Kap. 9 hervor. Auch die Erzählungen von dem Weinwunder, der Speisung, der Fußwaschung, scheinen davon nicht frei zu sein. Doch wird darüber noch in einem besonderen Abschnitt zu reden sein.

Das Hauptziel, daß die aetiologischen Überlieferungsstoffe des Ev. sich stecken, ist jedoch ein weiteres: die Haupterrungenschaften des (hellenistischen) Christentums sollen aus dem Leben des Stifters heraus erklärt und begründet werden. Die Hauptfragen, die auf diese Weise ihre Beantwortung erhalten, sind etwa folgende:

Warum schrumpft das Täufertum, namentlich an der Stelle seiner ursprünglichen Blüte, am Jordan, augenscheinlich zusammen und gibt einen großen Teil seines einstigen Anhangs an das Christentum ab? Die Antwort findet sich in den Täuferabschnitten 1, 19ff.; 3, 22ff.; 10, 40ff.

Warum sind Bethanien jenseits des Jordans und die Gegend bei Ainon christliche Gemeindesitze und Taufplätze? Die Antwort daselbst: weil der Heiland sie selbst durch seine Tätigkeit zu solchen geweiht hat.

Wie kommt es, daß im Zentrum Samariens, wo einst das Heiligtum der Samariter stand, eine blühende christliche Gemeinde Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet? Die Antwort hierauf bringt das 4. Kapitel: wiederum hat Jesus selbst dazu den Grund gelegt.

Wie kommt es, daß es in Galiläa zu einer neuen Blüte des Christentums gekommen ist, wobei an Stelle der nüchternen judaistischen Auffassung eine neue mystisch-pneumatische den Sieg davon trägt? Antwort 2, 1ff.; 6, 1ff.

Wie erklärt es sich, daß der Ausgangspunkt der neuen Bewegung in Galiläa nicht mehr Kapernaum sondern Kana ist? Antwort 2, 1—12 4, 46ff.

Wie ist es dazu gekommen, daß vor den Toren Jerusalems in Bethanien das junge Christentum sich ein Heim geschaffen hat? Die Antwort bietet z. Tl. 11, 1ff.; 12, 1ff.

Wie aus der Zusammenstellung der Hauptbeispiele hervortritt, haben wir es hier mit einer großzügigen, vergeistigten aetiologischen Darstellungsweise zu tun, die wir als gemeinde- und missionsgeschichtliche Aetiologie bezeichnen können und die ihre Analogie sowohl in den stammesgeschichtlichen Aetiologien des A. T. als auch in den Stiftungssagen des hellenistischen Religionskreises hat. Da die Errungenschaften der späteren Gemeinde- und Missionsentwicklung meist an bestimmte Orte resp. geweihte Stätten geknüpft sind, bedingt das zugleich den ortsaetiologischen resp. topologischen Charakter der Tradition.

Als äußeres Merkmal, wodurch sich diese missionsgeschichtlichen Aetiologien

zu erkennen geben, sind uns gewisse, fast stereotyp auftretende Wendungen begegnet, in denen vom Kommen der Einwohner zu Jesus, dem Gläubigwerden vieler resp. des Volkes oder zum mindesten der Jünger, dem längeren Verweilen Jesu am Ort usw. die Rede ist (Ἦλθον πρὸς αὐτόν, ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν πολλοί resp. οἱ Σαμαρεῖται, οἱ Ἱεροσολυμεῖται, ὁ ὄχλος, ἔμεινεν ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖ (μετὰ τῶν μαθητῶν) usw.) und in welche viele der missionsaetiologischen Berichte ausmünden. Man vergleiche die Stellen 2, 11 — vom Gläubigwerden der Jünger (wohl inkl. Mutter und Brüder) in Kana, 2, 12 — vom kurzen Aufenthalt in Kapernaum, 2, 23 — vom Gläubigwerden der Passahbesucher in Jerusalem, 3, 26 — vom Zustrom vieler in der judäischen Landschaft, 4, 41 — von den Einwohnern Sychars resp. von den Samaritern überhaupt, 4, 53 — vom βασιλικός und seinem ganzen Hause, 7, 31 und 49 — von „vielen aus dem Volk" (den Festbesuchern), 8, 30f. — von vielen seiner Zuhörer im Tempel, 10, 42 — von vielen früheren Anhängern Joh. des Täufers in Bethanien jenseits des Jordans, 11, 45 — von vielen Juden, die im judäischen Bethanien bei der Auferweckung des Lazarus zugegen waren. In einigen Fällen scheint auch das Gläubigwerden von einzelnen Personen die gleiche Bedeutung zu haben, indem diese, wie z. B. die Samariterin, repräsentativ für eine ganze Gemeinschaft eintreten. Ob das auch noch in anderen Fällen (Nathanael? Nikodemus? dem Blindgeborenen? Maria und Martha?) der Fall ist, ist noch eine ungelöste Frage.

Überall, wo es sich um spätere Erfolge des Christentums, Auseinandersetzungen mit anderen Religionen (Täufertum, samaritanische Religion) oder innerchristlichen Richtungen (judaisierende Richtung, Nazaräertum resp. Ebionitismus) handelt, ist jedoch jede vergröbernde Art der Darstellung, wie sie vielen aetiologischen Mythen des hellenistischen Religionskreises geläufig ist (ἱερὸς γάμος, äußere Unterwerfung des Gegners usw.) vermieden. Eine Ausnahme bietet die Auseinandersetzung mit dem Judentum, dessen Angriffe gegen das Christentum in der Form von Mordanschlägen und Steinigungsversuchen dargestellt sind.

Ist somit der aetiologische Einschlag in den einzelnen Berichten des Evangelisten nach Art und Umfang ein verschiedener, so verbindet doch fast alle wesentlichen spezifisch-johanneischen Stücke ein gemeinsames Moment. Dieses ist die Verknüpfung der erzählenden Partien mit dem durch die heilige Tradition geweihten Boden, mit den denkwürdigen Stätten. Die Denkmäler der Vergangenheit haben begonnen zu reden. Der Niederschlag dessen, wessen sich die Gemeinde resp. Kirche bei ihrem Anblick erinnert und was sie dem frommen Betrachter erzählen, bildet einen großen Teil des sogenannten „johanneischen Sondergutes". Dieses ist somit keineswegs, wie das vielfach geschieht, als freie Schöpfung eines dichtenden Genius zu beurteilen, sondern als literarische Bearbeitung einer tief im Volksglauben und im Gemeindebewußtsein wurzelnden, an hervorragende Stätten der christlichen Tradition gebundenen frommen Überlieferung.

VI. Spuren kultätiologischer Stoffgestaltung im Evangelium.

Die Feststellung der Tatsache, daß die Jesusüberlieferung, wie sie im 4. Evangelium vorliegt, eine Umwandlung und Ausgestaltung im Anschluß an die christlichen heiligen Stätten erfahren hat, legt von selbst die Frage nahe, ob denn nur diese überlieferungsbildend gewirkt, ob nicht auch andere empirische Erscheinungsformen des werdenden kirchlichen Lebens einen ähnlichen Einfluß auf die Überlieferung ausgeübt haben. Da wir aus der synoptischen Tradition und auch sonst aus der Geschichte religiöser Traditionsbildung wissen, wie stark das Bestreben zu sein pflegt kultische Bräuche, Weihen, Gebete und andere Formen des dottesdienstlichen Lebens auf den Stifter zurückzuführen, so legt sich die Frage nahe, ob dasselbe auch nicht im 4. Evangelium der Fall gewesen ist und in wie weitem Umfang. Wir sahen schon oben, daß diese Frage zum mindesten bei der Taufe, die im 4. Evangelium von Jesus und den Jüngern selbst ausgeübt wird (3, 22ff. freilich mit dem späteren Widerruf 4,2), und bei der Perikope von der Blindenheilung [1]) bejaht werden mußte. Da aber zur Zeit der Entstehung des Evangeliums das kirchliche Leben ohne Frage schon eine bedeutende Ausgestaltung erfahren hatte, so drängt sich von selbst die Vermutung auf, daß der umbildende Einfluß des Kultus und der kirchlichen Einrichtungen auf die Stoffgestaltung des 4. Evangeliums sich nicht auf diese wenigen Momente beschränkt haben wird, sondern einen viel weiteren Spielraum einnehmen dürfte. Das Bestreben der alten Kirche resp. einzelner ihrer Teile, die nun einmal bestehende kirchliche Praxis durch Berufung auf gewisse Perikopen des Joh. Ev. (Hochzeit zu Kana, Fußwaschung, Geistesmitteilung) zu rechtfertigen und zu begründen, weist in dieselbe Richtung.

Ohne erschöpfend sein zu wollen — was eine besondere selbständige Untersuchung erfordern würde — seien hier nur einige Beispiele gestreift, die im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden bereits in unseren Gesichtskreis getreten sind. Diese sind: die Gestaltung der Leidenswoche im Johannes-Evangelium, die Erzählung von der Fußwaschung, der Bericht von der Geistesmitteilung vermittelst Anhauchung 20,21ff. und der Zusammenhang zweier Stücke — des Weinwunders in Kana und der Speisung mit Brot und Fisch (Joh. 6 und 21) mit gewissen Fragen der Abendmahlspraxis.

1. Der chronologische Aufriß und die damit zusammenhängende G e s t a l t u n g d e r P a s s i o n s w o c h e im 4. Evangelium ist ein Problem, das noch der Klärung bedarf. Die auffallendsten Momente, die den synoptischen Konsensus (Mk.-Matth.) untergraben, sind: die Stellung der Salbung in Bethanien an der Spitze des Hexahemeron (12,1 — gegenüber der synoptischen Ansetzung desselben unmittelbar vor dem Verrat und das Abschiedsmahl, Mk. 14, 1 — zwei Tage vor dem Pascha) sowie die dadurch veranlaßte Verschiebung der Einzugsszene, ferner, der Mangel an Interesse für die zwei auf den Einzug folgenden Tage (Tempelreinigung, Streitreden und Parusierede; statt dessen die

---

[1]) Vgl. oben S. 37. Von den Reden (z. B. der Nikodemusrede) sei hier abgesehen.

Griechen-Perikope 12,20ff.), ferner die Fußwaschung als letztes Vermächtnis Jesu an die Jünger, verlegt auf den Abend des 13. Nisan, und im Anschluß daran die Ausfüllung der Nachtstunden durch die umfangreichen Abschiedsreden, und endlich das differierende johanneische Datum für den Todestag mit den abweichenden Stundenangaben.

Es ist fast allgemein anerkannt, daß Letzteres (der 14. Nisan, die sechste Stunde als Zeitpunkt der Verurteilung Jesu 19,14) durch die kirchliche Anschauung von Jesus als dem rechten Passahlamm und durch die Ablösung der jüdischen Passahfeier durch die christliche hervorgerufen ist, wofür insbesondere der Abschnitt 19, 31ff. über das crurifragium beweisend ist. Hat hier das kirchliche Leben und der Kultus umbildend gewirkt, so ist dasselbe für die übrigen Differenzen wahrscheinlich. Dann hat in der von Joh. vertretenen Kirchengemeinschaft die Feier der Passionswoche mit der Anagnose der Salbungs-Geschichte (12,1ff.) begonnen, die wie die Erwähnung des Abendmahles 12, 2 und das ἐπαύριον 12,12 zeigt, am Vorabend des „Palm"-sonntags — Joh. redet als erster von Palmzweigen — stattgefunden haben wird. Auf den Gedächtnistag des Einzugs in Jerusalem, der nach Joh. auf den 9. oder 10. Nisan fällt, folgt, mit Überspringung der nächsten Tage, der Abend des 13. Nisan mit dem Gedächtnis (oder Vollzug?)[1] der Fußwaschung. Die darauf folgende Nacht „da Jesus verraten ward" scheint durch Vigilien ausgefüllt gewesen zu sein, deren liturgischer Stoff offenbar sich in den Abschiedsreden erhalten hat. Bekanntlich reicht weit in die frühchristliche Zeit der Brauch zurück, die Nächte vor Ostern durch solche Vigilien zu begehen. Dieser Brauch verbunden mit der darauffolgenden Feier des 14. Nisan als Todes- und Auferstehungstag Jesu — wozu die Streichung der synoptischen Stundeneinteilung der Golgatha-Szene ebenfalls aufs beste paßt — erinnert uns an die bekannte „quartodecimanische" Praxis der Passahfeier in Kleinasien, welche in der Mitte des II. Jh. den Anlaß zum Ausbruch des Osterstreits mit Rom gegeben hat. (Man vgl. die auch Kap. 20. und 21. zum Austrag kommenden Differenzen zwischen „Johannes" und „Petrus".) Für eine Zugrundelegung des kirchlichen Kalenders sprechen endlich auch die zwei Oster-Perikopen 20, 19—23 und 20, 24—29, die fest mit der gottesdienstlichen Praxis des Ostersonntags und des Sonntags nach Ostern verknüpft zu sein scheinen[2].

---

[1]) Vgl. weiter unten.

[2]) Es ist möglich, daß der hier geltend gemachte Gesichtspunkt von noch größerer Tragweite ist. Bekanntlich bildete in der alten Kirche der 6. Januar als Tauftag Jesu und Tag der Epiphanie des Weltheilandes gewissermaßen den Anfang des Kirchenjahres. Der Inhalt der Feier ist vom Gedanken „des Kommens des Logos" im Fleisch beherrscht gewesen. Bousset (Kyrios S. 62) weist darauf hin, daß in seiner weiteren Ausgestaltung das Epiphaniefest, wohl im Anschluß an die pannychische Dionysosfeier, auch als Erinnerungstag der Hochzeit zu Kana gegolten hat, worauf die Aufnahme von Joh. 2,1ff. in die altkirchliche Liturgie hinweist. Nun vergleiche man damit den Anfang des Joh. Evangeliums: Kommen des Logos im Fleisch, Johannes der Täufer und, nach geheimnisvollen sieben Tagen, die Hochzeit zu Kana!

2. Alles, was man zur Verdrängung des synoptischen Berichts von der Einsetzung des Abendmahls durch die Fußwaschungs-Perikope als Begründung angeführt hat, ist wenig überzeugend, wenn man das stärkste Argument übersieht, nämlich daß hier neben den widerspruchsfrei anerkannten Sakramenten der Eucharistie und der Taufe eine neue sinnvolle Handlung zur sakramentalen (und moralischen) Nachahmung empfohlen werden soll. Zu dieser Annahme drängt immer wieder 13, 14. 15 wegen der üblichen johanneischen Auffassung, die stets das geistige Verständnis einschärft, jedoch dabei den äußeren Brauch als sakrale Vorbedingung für die Aneignung des geistig-mystischen Gutes bestehen läßt. So ist es bei Joh. in bezug auf Brot, Blut (Wein) und Wasser, so auch hier 13,8b inbezug auf die Waschung. Dieses Empfinden führt unwillkürlich dazu, der Erzählung aetiologischen Charakter zuzuschreiben. Dieses tut neuerdings besonders zuversichtlich G. Bertram, der in der Erzählung in ihrer vorliegenden Gestalt eine aetiologische Kultgeschichte erblickt, die eine uns sonst unbekannte Seitenlinie des christlichen Kultes widerspiegele[1]). Freilich läßt sich eine deutliche Spur des Brauches in der kirchlichen Praxis vor Origenes[2]) m. W. nur vermuten, nicht nachweisen. Für die Auffassung der Perikope als eines Stiftungsberichtes sprechen außer dem Gesagten in besonderer Weise die Textvarianten zu V. 10. Die längere Version (A B u. a.) lautet ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι und bezeichnet die Fußwaschung deutlich als die einzige rituelle Waschung, die als Ergänzung zur Taufe (λελουμένος) in christlichen Kreisen zulässig ist resp. geübt werden soll. In der kürzeren Version (א, It. u. a.) in der das εἰ μὴ τοὺς πόδας fehlt, („der λελουμένος bedarf keiner Ergänzungswaschungen, sondern er ist ganz rein") scheint sich gegen jegliche Wertschätzung äußerer Waschungen, mit alleiniger Ausnahme der Taufe (oder diese mit inbegriffen? so Merx und Kreyenbühl) zu wenden und die Fußwaschung nur im innerlich-mystischen Sinn eines Mysteriums der selbstverleugnenden Liebe zu fassen.

3. Die Erzählung von der Geistesmitteilung an die versammelten zehn Jünger durch den Auferstandenen 20, 21 ff. nimmt in den Evangelien eine ganz einzigartige Stellung ein, einmal wegen der Anhauchung, die hier als Mittel der Geistesübertragung auftritt, sodann wegen der verfrühten Stellung (am Ostersonntage!), die nicht nur zur lukanischen Pfingstauffassung, sondern auch zu den johanneischen Abschiedsreden in Widerspruch steht (ob auch zu Joh. 7, 39b, läßt sich schwer ausmachen). Die subinflatio ist etwas, was den sonstigen „Ordinationsberichten" der Evangelien Matth. 16, 18f. Matth. 28,18f. (Mk. 16,14ff.) vollständig fehlt. Von der Amtseinsetzung Petri Mt. 16, 18 unterscheidet sich Joh. 20, 21 noch durch die Ausdehnung der Vollmacht Sünden zu vergeben auf alle anwesenden Jünger (was besser mit Mt. 18, 18 übereinstimmt). Daß auch hierin der kirchliche Brauch maßgebend gewesen ist, lehrt ein Blick auf die frühchristliche Praxis, wo die An-

[1]) G. Bertram, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christus-Kult, 1922 S. 41., leider ohne nähere Begründung.

[2]) Vgl. Origenes in Joh. XXXII, 12, 133.

hauchung beispielsweise an Täuflingen (nach vorausgegangenem Exorzismus, verbunden mit der sogenannten Versiegelung — so z. B. in der Kirchenordnung Hippolyts 45) vollzogen wurde. Wenn derselbe Brauch bei den kirchlichen Amtsweihen sich auch nicht direkt belegen läßt, so spielt doch (z. B. in derselben Kirchenordnung) im Gebet die Bitte um Verleihung des Amtsgeistes, mit Anklängen an Joh. 20, 22 eine große Rolle. Da überdies das Anhauchen in orientalischen mystischen Verbänden üblich gewesen ist [1], wo es als Mittel die mystische Geisteskontinuität der Schulhäupter zu wahren, verwandt worden ist, wird man über die Neigung, dasselbe auch bei christlichen Amtsweihen anzuwenden, nicht im Zweifel sein können. Der Charakter der Erzählung ist jedenfalls demjenigen eines aetiologischen Kultberichts nahe verwandt.

4. Die Behandlung der Kana-Perikope S. 22f. hat bereits gezeigt, daß es sich hier in der Hauptsache um die Übertragung eines Dionysosmotivs auf Christus handelt, wobei dem Sinn des Evangeliums gemäß an der Stelle der rein-naturalistischen Verwandlung eine solche höherer Ordnung, eine mystisch-pneumatische tritt. Bousset hat es wahrscheinlich gemacht, daß diese Übertragung mit der Verdrängung der dionysischen Pannychischen Festfeier am 5./6. Januar durch das christliche Epiphaniefest in Zusammenhang steht. Es kann indessen gezeigt werden, daß aller Wahrscheinlichkeit nach noch andere, christlich-kultische Motive dazu beigetragen haben, dieser eigentümlich dionysisch gefärbten, zu enkratisch-asketischen Tendenzen in einen gewissen Gegensatz tretenden Perikope eine Vorzugsstellung und wachsende Bedeutung in kirchlichen Kreisen zu sichern. Ad. Harnack hat seinerzeit in scharfsinniger und durchschlagender Weise bewiesen [2], daß neben dem Wein (und Mischwein) als Abendmahlselement in weiten Kreisen der ältesten Christenheit (nicht nur bei Gnostikern, sondern auch bei Ebioniten, Markioniten, chr. Enkratiten, Tatian u. a., sich auch reines Wasser weiter Verbreitung erfreut hat. In der Zeit von 64—150 hat sich gemäß dem von Harnack angeführten Daten diese Sonderpraxis in steter Zunahme befunden und scheint im Begriff gewesen zn sein, dem Weingebrauch die Herrschaft in der Kirche streitig zu machen (Justin). Dann hat um 150 eine Gegenaktion eingesetzt, die den Wassergebrauch zurückgedrängt und im 3. Jh. mit einem vollständigen Siege des Weingebrauchs geendet hat. Wenn man in Betracht zieht, daß einige altkirchlichen Texte von einer Verwandlung des dargereichten Trankes im Abendmahl reden [3]) und bei vielen Kirchenvätern als Schriftbeweis für den Weingebrauch unter anderem auch die Kana-Perikope angeführt wird [4], so wird es deutlich, daß bei der Übertragung des dionysischen Motivs auf Christus derartige Nebenmotive mit am Werk gewesen sein mögen. Die Perikope soll nicht nur veranschaulichen, daß Christus in keiner Weise hinter Dionysos zurücksteht, sie soll auch zeigen, daß Wasser im Mysterium des messianischen Hochzeitsmahles minderwertig ist

[1]) Vgl. A. Merx, das Ev. des Joh., S. 450.

[2]) Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin, T. u. U. 1892.

[3]) So z. B. ein gnostischer Text des Papyrus Brucianus vgl. Harnack a. a. O. S. 141.

[4]) Vgl. daselbst.

und hinter dem Wein zurückzutreten hat und damit der mystischen kirchlichen Abendmahlspraxis gegenüber der nüchternen Auffassung zum Durchbruch verhelfen.

Mit einer Nebenform des eucharistischen Mahles scheint auch Joh. 21, 1 – 14 – besonders kommt V. 13 in Betracht – zusammenzuhängen. Schon die Speisungsgeschichten bei den Synoptikern und Joh. legen den Gedanken nahe, daß vor Einbürgerung der Abendmahlspraxis in seiner späteren, hellenistisch-paulinischen Gestalt, die wesentlichen Bestandteile des christlichen (galiläischen?) Kultmahles Brot und Fisch gewesen sein mögen. Die Vermutung, daß es ursprünglich ein weinloses Mahl gegeben hat, wird durch den lukanischen Ausdruck κλάσις τοῦ ἄρτου (vgl. auch die Emmausgeschichte) bestätigt. Die Wahrscheinlichkeit der Verbreitung des Fisches als eucharistischen Elements bestärkt auch der Gebrauch des Fisches im Sabbatmahl des Tannaitischen Judentums [1]). In dieselbe Richtung weisen einige Darstellungen des kultischen Mahles in den Katakomben. Im Lateranmuseum zu Rom befindet sich ferner eine Steininschrift des Aberkios von Hierapolis in Phrygien, die frühchristlich sein dürfte, in der eines Mahles gedacht wird, das aus einem großen reinen Fisch, den eine reine Jungfrau gefangen hat, samt Mischwein und Brot besteht [2]). Wenn man dies und ähnliches erwägt, wird man dazu neigen, im Mahl Jesu mit den Jüngern 21, 1 ff., in dem der Fisch eine deutliche Rolle spielt (cf. Luk. 24, 42), einen kultaetiologischen Zug zu erblicken, der einer noch vorhandenen eucharistischen Praxis zur Anerkennung verhelfen soll. Da außer den ungewöhnlichen Elementen besonders der Charakter des Mahles als Frühmahl (vgl. 21, 4 πρωΐας γενομένης und 21, 12 δεῦτε ἀριστήσατε) auffällt, wird man vielleicht nicht fehlgehen, auch hierin eine Eigentümlichkeit der von Kap. 21 vertretenen Praxis zu erblicken [3]).

Was sonst im Joh. Ev. den kirchlich-kultischen Zuständen, Einrichtungen und Anschauungen seine Entstehung und Bedeutung verdanken möge (etwa das Blut und Wasser 19, 34, der ἐπενδύτης des Petrus 20,7 u. a. mehr), steht außerhalb des Gesichtskreises dieser Untersuchung und muß daher hier übergangen werden.

VII. Die Frage nach dem Wann? der vorausgesetzten Zustände.

Die Untersuchung des Anteils topologischer und aetiologischer Motive an der Bildung des johanneischen Erzählungsstoffes hat auf Grund vieler Einzelbeobachtungen gezeigt, daß den betreffenden Partien des Evangeliums eine Überlieferung zugrunde liegt, die eine gute Kenntnis gewisser Denkwürdigkeiten des heiligen Landes und eine damit verbundene hohe Wertschätzung

---

[1]) Vgl. die Darstellung des Fisches als Bestandteil des Sabbathmahls in der synagogalen Kunst bei Kohl und Watzinger, Antike Synagog. Galiläas, S. 141.

[2]) Zitiert nach Hennecke, n. t. Apokryphen 2, S. 8x.

[3]) Zur eucharistischen Frühmorgenfeier vgl. Bornhäuser, Wann feierten die ersten Christen das Abendmahl? Neue kirchl. Zeitschr. 1924, S. 147 f.

derselben verrät. Manches, wie z. B. die Vertrautheit mit Einzelheiten, das wiederholte Verweilen bei Details der Ortzeichnung und namentlich die stellenweise sich ungewollt verratende Kenntnis des Landschaftsbildes (so z. B. in der Brunnenszene) hat geradezu die Vermutung nahe gelegt, daß der Evangelist oder sein Gewährsmann diese Kenntnis aus eigenem Augenschein geschöpft haben muß, sei es, daß er zeitweilig in Palästina gelebt, sei es, daß er etwa in der Art des Periegeten Pausanias[1]) oder der späteren Pilger die denkwürdigen Stätten bereist und an denselben die vorhandenen Überlieferungen gesammelt hat. Wie dem auch sein möge, in beiden Fällen müssen ihm an Ort und Stelle ganz bestimmte, durch die Zeitverhältnisse bedingte Zustände vorgelegen haben und es ist nur natürlich, wenn man voraussetzt, daß diese sich irgendwie auch in den Berichten abgespielt haben und somit durch dieselben sich verraten müssen. So entsteht die Aufgabe, den Spuren der Zeitverhältnisse im topologischen resp. aetiologischen Material nachzugehen.

Es versteht sich von selbst, daß dabei in erster Hinsicht unser Augenmerk sich auf die jerusalemische Überlieferung richtet, ist doch Jerusalem fast der einzige Ort, über den geschichtliches Vergleichsmaterial zu Gebote steht.

Aus dem Vorwiegen des jerusalemischen Materials im Evangelium hat man früher wohl zuweilen den Schluß gezogen, daß dieser Umstand eine Bekanntschaft des Verfassers mit dem unzerstörten Jerusalem voraussetzte. Die Schleifung und Einäscherung Jerusalems im J. 70, wie sie Josephus B. J. VII schildert, der die gesamte Stadt bis auf dürftige Mauerreste zum Opfer fiel[2]), scheint ja in der Tat jeder Möglichkeit irgendwelcher nennenswerter topographischer Besichtigungen und Beobachtungen ein Ende gemacht zu haben.

Wie wäre es da noch möglich gewesen, verschiedene Gebäude (den Tempel, den hohenpriesterlichen Palast, das Prätorium oder die Tore der Stadt z. B. das Schafstor) als bestehend vorauszusetzen!

Wir werden sehen, daß keine dieser Erwägungen zutrifft, daß vielmehr das Gegenteil der Fall gewesen zu sein scheint.

Zunächst ist die Meinung abzuweisen, als sei Jerusalem noch Jahrzente lang nach der Zerstörung nur ein Ruinenfeld geblieben, das für die Christen jede Bedeutung verloren und zu dem sie jede Beziehungen abgebrochen hätten. Aus den dürftigen Nachrichten, über die Zustände in Jerusalem nach der Zerstörung, die sich bei Eusebius und Epiphanius finden, scheint im Gegenteil hervorzugehen, daß das Interesse der Christen für die Stadt, sowie die Bande, welche sie mit derselben verknüpften, durchaus auch nach dem J. 70 weiter bestanden haben. Eusebius H. E. IV, 5 f. teilt verschiedenes über die 15 judenchristlichen Bischöfe mit, die von Jakobus dem Gerechten an bis zum Bar-

[1]) Bekannt durch seine Beschreibung Griechenlands in 10 Büchern, aus der II. Hälfte des 2. nachchr. Jh.

[2]) Nach Josephus, B. J. VII, 1 war die von Titus angeordnete Schleifung der Stadt eine vollständige. Nur der westliche Teil der Ringmauer, an welche sich das römische Lager anlehnen sollte, und die drei die Stadt überragenden Türme des von Herodes erbauten Palastes, Phasael, Hippikus und Mariamne, ließ man stehen.

Kochbaaufstande in Jerusalem residiert haben, woraus hervorgeht, daß die Gemeinde, die vor der Einschließung der Stadt durch Titus nach Pella ausgewandert war, sich bald wieder erneuert hat. (Eine Fortsetzung der „Bischofsliste" für die Zeit nach 135 folgt H. E. V. 12.) Epiphanius, Bischof von Salamis, berichtet in seinem Werk „De mensuris et ponderibus", daß Hadrian bei seinem Besuche Jerusalems im J. 130 oder 131 Stadt und Tempel zerstört gefunden habe, jedoch mit Ausnahme einiger Wohnhäuser und der kleinen „Kirche Gottes" an der Stätte, wo die Jünger Jesu nach seiner Himmelfahrt auf den Söller stiegen (Act. 1, 13). Diese Kirche habe ἐν τῷ μέρει Σιών gelegen [1]). Der Wert der letzteren Notiz besteht darin, daß sie erkennen läßt, daß es im Bereich des zerstörten Jerusalem denkwürdige Stellen aus der Frühzeit des Christentums gegeben hat, deren Spuren resp. Ortslage durch die Schleifung der Stadt im Jahre 70 nicht verwischt worden sind. Gilt das von einem verhältnismäßig unbedeutenden Privatgebäude, das in die Zeit der Apostel zurückwies, so muß dasselbe in weit höherem Maße in bezug auf die Monumentalbauten Jerusalems, wie die Paläste des Herodes und des Hohenpriesters, das Prätorium und vor allem den Tempel und seine Nebengebäude zutreffen. Und in der Tat steht es auch unabhängig von diesen Vermutungen fest, daß noch nach der Erbauung der Aelia Capitolina durch Hadrian (135 nach Chr.), die Ruinen einiger Hauptgebäude, wie z. B. des Tempels und des vermeintlichen Prätoriums, sichtbar waren [2]). War das in der Zeit nach der Erbauung der Aelia durch Hadrian der Fall, durch welche das alte Jerusalem im Bereiche der neuen Stadt fast vollständig verdeckt und viele seiner Spuren, wegen Verwendung der alten Steine, vollständig vernichtet wurden, so muß das natürlich erst recht in bezug auf das Jerusalem von 70—135 zutreffen.

Es kann somit als bewiesen gelten, daß der Zustand der zerstörten Stadt weder in der Zeit von 70—135 noch auch nach dem Jahe 135 ein solcher war, der die Auffindung der wichtigsten Erinnerungsstätten und ihre Besichtigung absolut ausschloß oder zu einem Ding der Unmöglichkeit machte.

Und in der Tat scheinen gewisse Eigentümlichkeiten der johanneischen Topographie gerade auf Zustände hinzuweisen, die mit den oben dargelegten Voraussetzungen zusammentreffen. Unter den Denkmälern der Vergangenheit gibt es naturgemäß solche, die im Falle einer Kriegsverwüstung oder anderer Katastrophen besonders leicht der Zerstörung anheimfallen, so vor allem alle Bauwerke, namentlich das Innere derselben, einzelne Gegenstände und ähnl., als auch solche, welche ein zäheres Leben haben und auch große Verwüstungen zu überdauern pflegen. Die letzteren sind diejenigen, die mehr oder weniger eine Einheit mit dem Erdboden bilden, gewissermaßen zu einem Bestandteil desselben geworden sind, oder einen Teil desselben darstellen (Häuserfundamente, Grabanlagen, Naturmerkwürdigkeiten, Bodengebilde). Vergegenwärtigen wir

[1]) Vgl. dazu Guthe, RE [3], Artikel Jerusalem.

[2]) Vgl. Dalman, Orte und Wege S. 275.

uns nun die jerusalemischen Denkwürdigkeiten des Joh. Ev., (der Teich Bethesda am Schaftor, der Teich Siloah, der Tempelplatz, der Bach Kedron, der Garten jenseits des Baches, Bethanien am Ölberg, der gepflasterte Platz „Gabbatha", der Hügel Golgatha, das Grab Christi in der Nähe desselben, das Grab des Lazarus, der Ort der Begegnung), so ist es auch dem weniger Kundigen klar, daß es gerade die Denkmäler letzterer Art sind, die dem Evangelium einverleibt worden sind. Auch unter den wenigen jerusalemischen Angaben, die sich auf Gebäude oder Höfe beziehen, ist keine einzige, die nicht auf den schwer zerstörbaren Spuren derselben, auf den sichtbar gebliebenen Mauerresten fußen könnte. Dazu tritt dann noch die negative Ergänzung dieser Beobachtung. Schon bei der Einzeluntersuchung der topologisch bedingten Abschnitte mußte es auffallen, daß gerade dort, wo vom Aufenthalt Jesu in dem einen oder anderen Hause die Rede war und eine Innenszene entworfen wurde (Salbung in Bethanien, letztes Mahl, Verhör im Innern des hohenpriesterlichen Palastes), nicht nur das Fehlen jeden Anschauungselements, sondern stellenweise sogar Unklarheit und Verwirrung (Wohnung des Annas und Kaiphas) konstatiert werden mußte [1].

Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist ein Vergleich mit dem Markus-Evangelium. Dieses weist von seinem ersten Kapitel an eine Vorliebe für I n n e n s z e n e n auf. Niemand wird den Szenen in der Synagoge zu Kapernaum, im Hause des Petrus, im Hause des Jairos, vor allem dem Bericht vom letzten Mahl, von der Salbung in Bethanien, vielleicht auch demjenigen vom Verhör vor Kaiaphas, wozu dann noch die Tempelreinigungsgeschichte und einige andere Tempelszenen (Scherflein der Witwe, Worte vom Untergang des Tempels 13, 1 ff.) kommen, anschauliche Elemente absprechen können, während andererseits, was das Vorkommen von Bodendenkmälern anbetrifft (Brunnen, Teiche, Gräber, Berge), es ohne Frage dem Johannes-Evangelium nachsteht.

Überzeugend kann das Versagen des Johannes-Evangeliums hinsichtlich der Darstellung von Innenszenen durch die Nebeneinanderstellung dreier marcinisch-johanneischer Parallelberichte (Salbung in Bethanien, letztes Mahl, Verhör Jesu vor dem Hohenpriester) dargetan werden.

Die Salbung in Bethanien.

Mk. 14, 3 – 9.	Joh. 12, 1 – 11.
Genaue Bezeichnung der Ortschaft (ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ) und des Hauses (ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ) Zeichnung der Szene (κατακειμένου αὐτοῦ), wozu die Anwesenheit der übrigen Tischgäste gut paßt. Alle Angaben durchaus bestimmt und	Ebenfalls einwandfreie Bezeichnung der Ortschaft (ἦλθεν εἰς Βηθανίαν, ὅπου ἦν Λάζαρος, erinnert an das spätere Lazarium), die Angabe über das Haus jedoch reichlich unklar (ἐποίησαν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ — wo?) Die Zeichnung der Tischszene — die ja un-

[1]) Vgl. die Spezialuntersuchung der betreffenden Abschnitte.

einheitlich vorstellbar, wenn auch knapp gehalten.

abhängig von dem Ortsbilde vorstellbar ist — wiederum durchaus klar (ἡ Μάρθα διηκόνει, ὁ δὲ Λάζαρος εἷς ἦν ἐκ τῶν ἀνακειμένων σύν αὐτῷ).

Aus dem Vergleich geht hervor, daß Joh. keine bestimmte Vorstellung mehr vom Hause, in dem das Mahl stattgefunden, besitzt, das Bild von demselben ist vielmehr sekundär, wohl aus der synoptischen Salbungsgeschichte und der Lukas-Perikope 10, 38—42 kombiniert.

Das letzte Mahl.

Mk. 14, 12ff.

Das Haus, in welchem das Mahl stattfinden soll, steht von Anfang an im Mittelpunkt des Interesses. Das zeigt sogleich V. 12 die Jüngerfrage: ποῦ θέλεις ἀπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς τὸ πάσχα. V. 13. Beginnende Ortszeichnung: das Haus befindet sich in der Stadt. V. 14f. Der Besitzer desselben, der es bewohnt, kennt Jesus und hat schon für einen Raum zur Abhaltung des Mahles gesorgt: dieser stellt ein mit Teppichen gedecktes Obergemach (ἀνάγαιον) vor.
V. 16. Nochmalige Bestätigung der angeführten Ortsangaben. V. 17f. Schilderung der Ankunft Jesu und der Tischszene.

Joh. 13, 1ff.

Nach der umständlichen Zeitangabe 13, 1 erwartet man für eine so anschauliche und dramatische Szene, wie die Fußwaschung, eine entsprechende Ortsangabe. Statt dessen 13, 2f. ganz unvorbereitet ein Übergang in medias res der Darstellung (δείπνου γενομένου . . . ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου usw.) Auch sonst im folgenden nichts, was auf eine Kenntnis des Raumes aus eigener Anschauung hinwiese.

Ergebnis des Vergleiches: Während der Bericht des Markus unmöglich vom Ort der Handlung, dem mit Teppichen belegten Oberzimmer im Hause eines jerusalemischen „Hausbesitzers" zu trennen ist, vielmehr die Vermutung nahe legt, daß hier persönliche Beziehungen mit im Spiel sind, fehlen dem joh. Bericht selbst die Elemente einer Topographie. Das weist wohl darauf, daß dem Vf., der sich sonst keine Gelegenheit seine Ortskenntnis zu beweisen entgehen läßt, hier keine eigenen Beobachtungen oder Kenntnisse zur Hand waren.

Jesu Verhör vor dem Hohenpriester und die Verleugnung Petri.

Mark. 14, 53—72.

Mk. verteilt den Stoff auf zwei Schauplätze, den Hofraum (αὐλή V. 54), wo sich Petrus aufhält (V. 53. 54 sowie 66—72), und die inneren Räume des hohenpr. Palastes, in denen das Verhör und die Verspottung Jesu

Joh. 18, 12—27.

Auch Joh. gliedert die Handlung im Zusammenhang mit dem Schauplatz nach dem Gesichtspunkt: draußen (V. 15—18 und 25—28) und drinnen (V. 12—14 u. 17—24). Doch herrscht bei ihm, wie gezeigt wurde, nur so-

stattfindet (V. 55 – 65). Beide Schauplätze stehen ihm gleicherweise konkret vor Augen.

Was den ersteren anbetrifft, so zeigt sich die Anschaulichkeit des topographischen Bildes V. 53f: Petrus folgt von ferne bis in den Hof des Hohenpriesters, wo er sich am Feuer niedersetzt. V. 66 kehrt, was den Schauplatz betrifft, nach der Unterbrechung zu V. 54 zurück.

V. 68 verläßt Petrus seinen bisherigen Platz und begibt sich in das προαύλιον, wo die zweite Verleugnung stattfindet. Für die Anschaulichkeit der 2. Ortsvorstellung – die Räume des Verhöres – ist das κάτω ἐν τῇ αὐλῇ V. 66, welches noch den Standpunkt von 55 – 65 verrät, charakteristisch; es zeigt, daß das Verhör gemäß dem Vorstellungsbilde des Ev. im Oberstock des Gebäudes stattgefunden hat.

weit Klarheit, als von den Vorgängen im Hof die Rede ist. Zu der Anschaulichkeit des Bildes vom Hofraum und dem Eingang zu demselben ist das Nötige oben S. 42 gesagt: sie steht hinter derjenigen des Markus nicht zurück.

Inbetreff der Vorstellung vom Ort des Verhörs scheint jedoch volle Unklarheit zu herrschen, da es schwer ersichtlich ist, wie sich die Wohnung des Hannas (12 – 14) mit 19ff. (ὁ ἀρχιερεὺς ἠρώτησεν usw.) und V. 24 (Jesus wird erst jetzt zu Kaiphas geführt!) zusammenreimen.

Mit dem Mangel an Klarheit verbindet sich das Fehlen jeglicher anschaulichen Elemente.

Das Ergebnis scheint durchaus beachtenswert: Sofern sich die Vorgänge zu ebener Erde draußen abspielen, steht Johannes keineswegs hinter Markus zurück, sofern es sich um die Vorgänge im Innern des Gebäudes handelt, versagt dagegen seine Ortskenntnis. Sollte das nicht darauf hinweisen, daß für den Beschauer der späteren Zeit es wohl noch allenfalls möglich war, sich ein Bild von der Topographie des Hofes, wo die Verleugnung Petri stattgefunden hatte, zu verschaffen, nicht aber vom Palast des Hohenpriesters, der dem Erdboden gleich gemacht war?

So haben alle drei Stücke uns ein und dasselbe gezeigt: der klare räumliche Hintergrund der jerusalemischen Berichte und gute Kenntnis der Denkmäler der Vergangenheit, welche uns im Evangelium sonst begegnet, schwindet, sobald es sich nicht um schwer zerstörbare Bodenerscheinungen, sondern um Bauwerke und Innenräume handelt. Daraus läßt sich nur eines folgern: als der Verfasser seine Beobachtungen und seinen Überlieferungsstoff sammelte, gab es das alte Jerusalem der Zeit Jesu und und der Apostel nicht mehr: die Denkmäler der Vergangenheit waren nur noch erkennbar, soweit der Erdboden eine Spur von ihnen aufbewahrt hatte. Die Zustände, die sich in der Darstellung widerspiegeln, weisen uns in die Zeit nach der Zerstörung der Stadt[1].

[1]) Hält man sich dieses vor Augen, so ist man vielleicht berechtigt die Schilderung der Steinigungsversuche auf dem Tempelplatz: 8, 59 – ἦραν οὖν λίθους, ἵνα βάλωσιν ἐπ' αὐτόν (Ort: Tempelbezirk im allgemeinen resp. die Schatzkammer vgl. 8, 20), und 10, 31 – ἐβάστασαν πάλιν λίθους οἱ Ἰουδαῖοι, ἵνα λιθάσωσιν αὐτόν (Ort: die Halle Salomos

Dieses aus dem eigentlichen Charakter der jerusalemischen „Topologien" gewonnene Ergebnis scheint noch durch einige inhaltliche Eigentümlichkeiten des 4. Ev. ergänzt und bestätigt zu werden. Was den jerusalemischen Schauplatz anbetrifft, so sei hier noch zweierlei erwähnt: 1) die Abweichungen des johanneischen Berichts über die Tempelreinigung von demjenigen der Synoptiker, 2) die Person des Nikodemus.

Zu den auffallenderen Abweichungen des johanneischen Tempelreinigungsberichts (Joh. 2, 13—22) vom synoptischen gehört die Änderung des Wortes Jesu von der Räuberhöhle (Mk. 11, 17 und Parall.) in das milder klingende vom Kaufhause (Joh. 2, 16) sowie der sich bei Joh. an die Aktion anschließende längere Wortwechsel mit den Juden (2, 18—22). Laut Mark. heißt der Ausspruch, mit dem Jesus seine Tat begründet: οὐ γέγραπται, ὅτι ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν; was eine Kombination zweier a. t. Stellen Jes. 56, 7 und Jer. 7, 11 darstellt. Matth. läßt das heidenfreundliche πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν weg, bietet aber sonst dasselbe. Wesentlich übereinstimmend mit Matth. lautet der Ausspruch bei Lukas — Joh. hat dagegen das a. t. Zitat fallen gelassen und bringt statt dessen 2, 16: ἄρατε ταῦτα ἐντεῦθεν, μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου. Meist findet man im synoptischen Ausdruck eine wenn auch kräftige, so doch immerhin nicht unzutreffende Verurteilung des wüsten Treibens im Tempel. Man übersieht aber dabei, daß der Ausdruck „Räuberhöhle" für eine Entweihung des Heiligtums d. h. des Vorhofs durch Taubenverkäufer und Geldwechsler doch wahrlich etwas stark ist. Der Ausdruck wird verständlicher und erhält einen realen Hintergrund, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das Mkev. zu einer Zeit abgefaßt ist, wo in der Tat der Tempel nahe daran war, in eine Räuberhöhle verwandelt zu werden. Bekanntlich besetzten um die Zeit des Ausbruchs des jüd. Krieges, d. h. ca 66 die exaltierten Zeloten unter Eleazar einen Teil der Stadt und auch den Tempelplatz, den sie dann lange Zeit innehatten. Von dem „Wüten dieser Räuber" berichtet reichlich Josephus[1]), sowie auch die rabbin. Literatur[2]). — Verhält es sich nun so, daß die Gestaltung des Strafwortes Jesu bei Mk. unter dem Eindruck bestimmter zeitgeschichtlicher Zustände erfolgt ist, so ist es verständlich, wenn in späterer Zeit die Fassung des Ausspruches befremdlich und unangebracht erschien, was dann bei Joh. dazu geführt hat, sie durch eine andere, der dargestellten Situation besser entsprechende, zu ersetzen. So verstanden ist die johanneische Fassung ein Zeichen für die Distanz, die die johanneische Überlieferung bereits von der Zeit des jüdischen Krieges scheidet; sie versetzt uns in eine Zeit, wo die aufsehenerregenden Ereignisse, die zum Untergang Jerusalems führten, bereits verblaßt waren, also wohl mindestens ein halbes Menschenalter abwärts.

---

vgl. 10, 23) „topologisch" aus dem Bilde zu erklären, welches der verwüstete Tempelbezirk mit den herumliegenden Steinen zur Zeit des Evangelisten dargeboten haben mag.

[1]) B. J. II und III.

[2]) Strack-Billerbeck I S. 944f.

In dieselbe Zeitlage weist uns der dem Bericht angeschlossene Jesusausspruch von der Zerstörung des Tempels in seiner johanneischen Fassung, 2, 19 „λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν", welcher mit Markus 14, 58 verglichen („ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον" usw. vgl. Mk. 15, 29) nicht nur einen deutlichen Hinweis auf den Tod Jesu, sondern in seiner schillernden Vieldeutigkeit gewiß auch einen solchen auf die Zerstörung des herodianischen Tempels, die den verblendeten Juden selbst Schuld gegeben wird, enthält. Dieses Ereignis ist ebenso, wie das Faktum des an die Stelle des Tempels tretenden mystischen „Leibes Christi", bereits eine vollendete Tatsache (ein Zustand, den übrigens, wie es scheint, auch die Unterredung mit der Samariterin, besonders 4, 21 – 23 voraussetzt).

Zur weiteren Bestätigung dessen, daß für die johanneische Darstellung die Zeit der großen Katastrophe bereits in ziemlicher Vergangenheit lag, ist möglicherweise auch die Persönlichkeit des Nikodemus und die Rolle, die sie im Evangelium spielt, anzuführen. Nikodemus, der nächtlicher Weile zu Jesu kommt, und wie es sich später erweist, ein stiller Verehrer Jesu ist, wird jedenfalls als ein Mann eingeführt, der über einen nicht unansehnlichen Reichtum verfügt haben muß (19, 39 „φέρων μῖγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡς λίτρας ἑκατόν."(!) und den die Juden einst zu ihren besten Männern gezählt haben (3, 1, besonders aber 7, 51 f.). Im Hinblick darauf ist wohl von allen Lösungen, die man vorgeschlagen hat, um das über seiner Gestalt liegende „nächtliche Dunkel" zu lichten, die plausibelste diejenige, die ihn irgendwie mit dem berühmten und märchenhaft reichen Nakdemôn ben Gorion resp. dem Buni der rabbinischen Tradition in Zusammenhang zu bringen sucht, mit dessen ursprünglichem Reichtum und Glück das spätere Elend seiner Nachkommen aufs stärkste kontrastiert[1]). Da er Zeitgenosse des jüdischen Krieges gewesen ist, so mußte natürlich seit seinem Tode längere Zeit verstreichen, bis sich die johanneische Tradition von seinem heimlichen Jesus-Jüngertum, wie sie im 4. Ev. vorliegt, ausbilden konnte, was wiederum einen größeren zeitlichen Abstand vom Jahre 70 zur Voraussetzung hätte.

Alle diese Erwägungen bestätigen die Beobachtungen, die wir den topologisch gefärbten jerusalemischen Berichten entnehmen mußten. Fügt man noch Erwägungen anderer Art hinzu, etwa die Beobachtung, daß nirgends im Evangelium eine Erregung mehr über die Katastrophe von 70 nachklingt, oder die Tatsache, daß es jede scharfumrissene Zeichnung des jüdischen Gemeindewesens, wie es bis 70 bestand, sowie seiner typischen sozialen und geistigen Struktur vermissen läßt u. a. mehr, so ist wohl kein Zweifel möglich, daß die Zustände, die Jerusalem dem Auge des Vf. dargeboten haben, dazu angetan waren, die Aufmerksamkeit von der dürftigen Gegenwart auf die gnadenreiche Vergangenheit zu lenken, also geradezu zu einem Aufsuchen der Spuren der heiligen Geschichte von selbst auffordern mußten. Bemerkt sei, daß in den jerusalemischen Berichten jedoch kaum etwas an dinglichen Hinweisen zu er-

---

[1]) Vgl. Strack-Billerbeck, II S. 412 ff.

blicken ist, was uns in die Zeit der Neuerbauung der Stadt unter Hadrian seit 135 (Errichtung des Tempels des Jupiter-Capitolinus an der Stelle des einstigen Heiligtums, eines Tempels der Venus an der Stelle des Grabes Christi, der Erlassung des strengen Verbotes für die Juden, die Stadt zu betreten usw.) wiese, es sei denn, daß man geneigt wäre, den im Evangelium verherrlichten Sieg der hellenistisch-universalen Form des Christentums über jüdische und judenchristliche Sonderrichtungen (1, 45—51 6, 41 ff. 7, 40 ff. 7, 47 ff. 4, 21 ff), irgendwie mit den Wandlungen in Zusammenhang zu bringen, die seit den Tagen Hadrians (135) in der Christengemeinde von Jerusalem — Aelia sich vollzogen haben und von Eusebius durch die Notizen von der Gründung einer heidenchristlichen Gemeinde mit dem Bischof Markus an der Spitze an Stelle der bisherigen judenchristlichen angedeutet werden[1]).

Bekanntlich ist aber die Wertschätzung der denkwürdigen Stätten im Evangelium keineswegs auf Jerusalem beschränkt, sondern dehnt sich auch auf Galiläa, Samaria und Peräa aus (Kana, Kapernaum, Ort der Speisung, Jakobsbrunnen, Bethanien jenseits des Jordans). Daher muß in Kürze auch dasjenige erwähnt werden, was auf eine bestimmte Zeitlage in den nicht jerusalemischen Partien des Ev. hinweist.

An erster Stelle scheint hier die Spiegelung der Zeitumstände in der Brunnengeschichte Kap. 4 inbetracht zu kommen. Wir erfahren andeutungsweise, daß Samarien bereits mit Erfolg missioniert ist (4, 36 f.) und daß bereits eine zweite christliche Generation, die nicht mit der apostolischen identisch ist, hier wirkt (4, 38). Indessen ist es deutlich, daß auch samaritanische Religionsübung noch weiter besteht (V. 22). Leider stehen jedoch für die Geschichte Samariens in diesem Zeitraum nur dunkle Andeutungen bei Justin, Irenäus, Origenes, Epiphanius zugebote, die dazu ausschließlich die wenig geklärten Gestalten und Lehren der Sektenstifter Dositheus (Dusis), Simon Magus und Mänander zum Gegenstand haben, so daß die Herstellung deutlicher Beziehungen zwischen Joh. 4 einerseits und den samaritanischen Zeitumständen fast ein Ding der Unmöglichkeit ist. Auch die Versuche von Kreyenbühl[2]) und Merx, einiges Licht in die Zusammenhänge zu bringen, können wenig Erfolg aufweisen. Zu dem Interessantesten gehört vielleicht der Hinweis Merx's auf die legendarische Darstellung der samarit. Zustände, in den Annalen des Abulfath, welche die Wirksamkeit und das Leben des Sektenstifters Dusis-Dositheus mit den aus dem Joh. Ev. bekannten Lokalitäten Asker (wohl = Sychar), sowie dem Acker des Joseph und dem Berge Garizim verknüpft. Asker ist der Ort der Sektengründung, wo Dusis-Dositheus sich mit dem großen Gelehrten Jahdu zusammentut. Auf dem Josephsfelde kennen die Annalen den Steinhaufen, der die Stelle bezeichnet, wo der vom Judentum zur Dusissekte abgefallene Jude Levi gesteinigt worden ist. Außer den gen. Plätzen, läßt auch der Bericht der Legende von der (zweijährigen) Brotenthaltung des Dusis und des Jahdu, durch welche sie ihre Heiligkeit bewähren (vgl.

[1]) Eusebius, h. e. IV. 6, 4 und V. 12, 1.

[2]) Das Evangelium der Wahrheit, 2 Bde, 1900/1905.

Joh. 4, 32), sowie von der großen Wertschätzung des Wassers eine gewisse Beziehung zu Joh. 4 vermuten. Doch läßt sich bei der Unsicherheit jeglicher chronologischer Vermutungen über die geschichtliche Persönlichkeit des Dusis wohl kaum die zeitliche Priorität der samaritanischen Dusis-Überlieferung, wie Merx das will, sicher behaupten. Nur wenn sich wahrscheinlich machen ließe, daß schon in joh. Zeit eine derartige Dusis-Überlieferung unter den Samaritern bestanden hat, könnte davon die Rede sein, daß unter dem sechsten Mann der Samariterin, von dem Joh. 4, 18 redet, Dositheos-Dusis gemeint ist und die ganze Perikope den Sieg des Christentums über die dositheische Religionslehre im 2. Jh. an dem Ort ihrer Gründung darstellen soll[1]).

Für den Zeitpunkt, an welchem Kana in Galiläa aus dem Dunkel der Bedeutungslosigkeit hervortritt und an die Spitze der galiläischen Christusstätten rückt, läßt sich kein außerjoh. Zeugnis gewinnen, es sei denn, daß man die oben S. 24 behandelte Notiz aus dem Briefe des Julius Africanus sowie die Daten der rabbinischen Literatur über Jakob aus Kefar-Sikhnin für einen sicheren chronologischen Anhaltspunkt hielte. Diese letzteren würden wiederum übereinstimmend in die Zeit nach dem J. 100 weisen.

Kapernaum als Christenstadt, ist, wie wir sahen[2]), in der rabbinischen Literatur für die Zeit um 100 bezeugt. Es fragt sich aber, ob der Sieg der mystisch-sakramentalen (hellenistischen) Form in dieser Gegend nicht erst später stattgefunden hat.

In das II. Jh. weist auch die Bezeichnung des Sees Genezareth 6, 1 21, 1 als θάλασσα τῆς Τιβεριάδος. Die Schriftsteller des ersten nachchr. Jh., Josephus, Plinius, Strabo, auch die Targumim, scheinen nur die Form: See Gennesar resp. Gennesaritis zu kennen. Erst bei Pausanias (Beschreibung Griechenlands, V, 9, 4) und im jerusal. Talmud begegnen wir der Bezeichnung, „See von Tiberias", die sich allmählich im Zusammenhang mit der wachsenden Bedeutung der um 26 erbauten Stadt Tiberias einbürgerte. Das Evangelium scheint in die Zeit des Übergangs von einer Namensform zur andern, also auch von hieraus in den Anfang des II. Jh. zu weisen.

12, 21 wird die Stadt Bethsaida, die im Ev. als Heimatsort des Petrus, Andreas und Philippus gilt, als zu Galiläa gehörig (Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας) bezeichnet. Man hat hier einen Fehler konstatieren oder ein zweites (galiläisches) Bethsaida neben dem bekannten Bethsaida Julias, welches zur Zeit Jesu zu Gaulanitis gehörte, postulieren wollen. Indessen, da Claudius Ptolemäus (II. Jh.) sowie in späterer Zeit Eusebius und Hieronymus Bethsaida Julias zu Galiläa rechnen, wird man annehmen müssen, daß es seit dem II. Jh. administrativ nicht mehr zu Gaulanitis, sondern zu Galiläa gehörte, so daß die Angabe unseres Ev., der dort den Spuren des Andreas, Petrus und Philippus (I, 43) nachgegangen zu sein scheint, durchaus dem damaligen Sachverhalt entspricht[3]).

---

[1]) Vgl. zu diesen Ausführungen Merx, das Ev. Joh., S. 222ff. [2]) Oben S. 34.

[3]) Die angeführten Daten verdanke ich in der Hauptsache dem Aufsatz von K. Furrer Z.N.W. 1902, S. 216f.

Für Bethanien jenseits des Jordans, Ainon, Ephraim lassen sich keine zeitgeschichtlichen Zeugnisse beibringen.

Das übereinstimmende Zeugnis, das wir den Berichten über die zur Zeit des Ev. in Palästina herrschenden Zustände entnehmen können, weist somit ohne Ausnahme auf die ersten Jahrzehnte des II. Jh. nach Christus, d. h. einen Zeitpunkt, da das alte Jerusalem und das jüdische Gemeinwesen der Zeit Jesu zerstört sind, die erste Erregung, die durch die Katastrophe hervorgerufen war, sich aber bereits schon gelegt hatte. Bestimmte Hinweise auf die Zeit des Wiederaufbaus Jerusalems unter Hadrian nach Unterdrückung des Barkochba-Aufstandes sind uns nicht begegnet[1]).

In die Zeit von 110—132 nach Christus etwa, die eine Periode der Sammlung und Neubefestigung des Judentums außerhalb Jerusalems, in Judäa und Galiläa, der Erneuerung des Gesetzesstudiums (in den Schulen von Jabne und Lydda), der Ausgestaltung des innern Lebens im Sinn der Mischna, der entschlossensten Abkehr der Juden von allem hellenistisch-römischen Wesen und des schärfsten Gegensatzes zu aller Art Minim, Samaritern Nosrim (Christen), namentlich im verseuchten Galiläa bedeutete, fallen somit die Beziehungen, die unser Vf. zu den palästinischen Denkmälern, Traditionen und Zuständen gewonnen hat. Wie wir sahen, ist es dabei nicht unwahrscheinlich, daß er, etwa nach Art der späteren christlichen Pilger, das Land bereist und die verschiedenen Stätten besucht hat (vielleicht spiegelt sich diese Tatsache in den Reiserouten des Ev.: Jerusalem — Galiläa durch Samarien (4, 1 ff.), Kana — Kapernaum (2, 12 und 4, 46 ff.), Kapernaum Speisungsort (6, 1 ff.), Taufort am Jordan — Bethanien — Jerusalem (11, 1 ff.) wieder), um an Ort und Stelle den Spuren des Heilands nachzugehen und die Sprache der Vergangenheit zu vernehmen, die ihm von den Taten des Gottessohnes berichtete.

VIII. Die geschichtlichen Voraussetzungen der johanneischen Traditionsbildung.

Die vorgetragene Auffassung über die Herkunft eines Teiles des joh. Überlieferungsstoffes hat es nicht nur mit der Frage über den Charakter und die Entstehung des Ev. zu tun, sondern berührt in ihren weiteren Konsequenzen auch die Geschichte des Christentums in der nachapostolischen Zeit auf dem Boden Palästinas. Wir waren genötigt zu konstatieren, daß die Überlieferungsstoffe, welche irgendwie mit der Topographie Palästinas verwoben waren, nicht auf bloßer dichterischer Erfindung und Gestaltung beruhten, auch nicht frei wandernde, weder an Raum noch Zeit gebundene Sagenstoffe

---

[1]) Joh. 5, 43 soll hier nicht berührt werden, weil die Beziehung auf Barkochba sich kaum zwingend beweisen läßt. Aber auch im Falle, daß dieser Vers den Aufstand von Barkochba voraussetzt, ändert sich am Gesamtbild wenig.

Das oben S. 58 zum Teich Bethesda gesagte hat ebenfalls nur den Wert einer Vermutung.

darstellen, sondern daß es sich vielmehr um schriftstellerisch ausgestaltete Traditionsstoffe handeln muß, die auf einem ganz bestimmten Heimatboden gewachsen und daher von konkreten Zeit- und Ortsverhältnissen mitbestimmt sind. In einigen Fällen mußte sogar auf besondere Lokaltraditionen geschlossen werden, die vom Verfasser aufgegriffen wurden und ihm den Anküpfungspunkt und das Rohmaterial zu seiner Erzählung dargeboten haben.

Diese Erkenntnis bringt als letztes die Aufgabe mit sich, abschließend noch einmal alles das, oder wenigstens das Wesentlichste davon zusammenzustellen, was als geschichtliche Voraussetzung, als Tatsachenboden für die johanneische Darstellung postuliert werden muß, um dann die gewonnenen geschichtlichen Voraussetzungen, so gut es geht, in das Bild von der Geschichte der frühchristlichen Kirche Palästinas, wie es von der Wissenschaft gezeichnet zu werden pflegt, einzuordnen.

Es hat sich gezeigt, daß bei der Mehrzahl der topographisch näher bestimmten Christusgeschichten des Ev. wir es mit aetiologischen Gemeinde- und missionsgeschichtlichen Darstellungen zu tun haben, in welchen hinter den berichteten Taten Jesu sich meist die Geschichte der christlichen Gemeindebildung und Mission verbirgt, ähnlich wie in den alttestamentlichen Väter-Sagen und den Dionysiaca sich die Vorgänge der Religionsverschiebung und Stammesgeschichte in die Berichte von den Offenbarungsträgern oder von den Taten des Heros zu hüllen pflegen, namentlich wenn es sich um die Gewinnung einer neuen Ort- oder Landschaft für die Stammesreligion handelt. Freilich braucht dies nicht immer der Fall zu sein. Es ist vielmehr zuzugeben, daß bei der Lokalisierung dieser oder jener Christustat das eine oder andere Mal auch Motive literarischer Natur, Namensanklänge oder gar Zufälligkeiten mitgespielt haben mögen, und solche nur da ausgeschlossen sind, wo die Erzählung auch im Einzelnen aetiologische Merkmale aufweist oder wo die Wiederholung oder Häufung der Fälle eine zufällige oder willkürliche Gestaltung der Berichte ganz unwahrscheinlich macht.

Bei alledem wird natürlich nicht zu vergessen sein, daß die Tatsachenrekonstruktion, die wir im folgenden versuchen wollen, auch im besten Fall, wie jede Rekonstruktion, Vermutungen und Aufstellungen enthalten wird, die der Nachprüfung auf Grund anderer zu Gebote stehender Zeugnisse (Rabbinica, Nachrichten der Kirchenväter, Apokryphen) sowie überhaupt der historisch-kritischen Kontrolle bedarf[1]) und erst aus der Übereinstimmung mit den gesicherten Daten seine Richtigkeit endgültig zu erweisen hat.

1. Als erstes, was vor allem Beachtung verdient, tritt uns die Tatsache des Bestehens christlicher Gemeinden resp. Missionszentren an mehreren Orten entgegen, wo man das bisher meist nicht vermutete oder es nur zum Teil feststand.

Vor allem sei hier Kapernaum genannt. Schon die Vorliebe des Mk. und Matth. für diesen Ort – während doch den bekannten Logien zufolge

[1]) Diese in erschöpfender Weise zu bieten, kann nicht Aufgabe dieses kurzen Abschnittes sein.

Jesus nicht minder in Chorazin und Bethsaida gewirkt hat — mußte den Gedanken an das Fortbestehen einer Jünger-Gemeinde an diesem Ort nahelegen. Die schon oben angeführten Midraschstellen über den Übertritt des Rabbi Chananja[1]) zum Christentum in Kapernaum (um 110 nach Chr.) sowie die Stelle Midr. Koh. 7,26, wo Kapernaum als von den Juden verabscheute Ketzerstadt erscheint, weisen deutlich in dieselbe Richtung. Was nun dort andeutungsweise hervortritt, wird nach unserer Auffassung der johanneischen Tradition aufs deutlichste bestätigt und in ein neues Licht grückt: Kapernaum ist der Sitz einer Jüngerschaft Jesu 2,12 4,53 6,60 und 66. Hier gibt es eine Petrus-Tradition 6,68. Freilich das Haus des Petrus, von dem die Synopt. berichten, scheint nicht mehr zu existieren. Dagegen ist die auch aus Mk. 1 bekannte Synagoge noch vorhanden und ist wohl das Versammlungslokal der Christen (6,59). Daneben scheint in der Lokaltradition die Erinnerung an die Fernheilung des Sohnes eines königlichen Beamten fortzuleben (4, 46ff.). Vielleicht sind Nachkommen der οἰκία des βασιλικός die Träger dieser Überlieferung (4,53). So fest auch die Christen an diesem Ort gesessen zu haben scheinen, Kämpfe scheinen ihnen nicht erspart gewesen zu sein[2]). Ob es sich um solche gegen jüdische Volksgenossen oder nicht vielmehr gegen eine judaisierende Richtung des Christentums gehandelt hat, (die Nazaräer des Epiphanius?) ist wohl mit Sicherheit nicht auszumachen, jedoch spricht manches für das letztere (6,41 f. 6,66). Irgendwie scheint nämlich der Ort im großen Hellenisierungsprozeß des Christentums, der zu der Sakramentsmystik (6,53ff.) führte und eine Abspaltung der nüchternen judaisierenden Richtung zur Folge hatte, eine Rolle gespielt zu haben.

Weiter ist als zweiter Brennpunkt des galiläischen Christentums Kana zu nennen[3]). Wie es scheint, ist es neben Kapernaum die Gegend von Kana mit dem galiläischen Kochaba oder Kâkab und Kefar Sikhnin (beide Orte sind nur wenige km von Kana entfernt) gewesen, wo das galiläische Christentum in seiner mystisch-pneumatischen Form es zu größerer Bedeutung gebracht hat. Wohl von hier aus haben die leiblichen Nachkommen der Familie Jesu ihre bedeutungsvolle Tätigkeit in Galiläa und weiterhin entfaltet (Brief des Julius Africanus, Joh. 2,1.12 7,3). Nach dem Zeugnis des Talmud hat hier bis hinunter nach Sepphoris etwa um 100 nach Chr. der berühmte judenchristliche Lehrer Jakob aus Kephar Sikhnin nicht nur unter Christen, sondern auch unter Juden großes Ansehen genossen[4]). Obgleich hier vieles noch unklar

---

[1]) Vgl. oben S. 34. Dazu Strack-Billerbeck zu Matth. 4,13. Auch A. Schlatter, die Kirche Jerusalems v. J. 70—130 S. 10f.

[2]) Vgl. oben S. 33.

[3]) Vgl. die Ausführungen S. 24f.

[4]) Vgl. die Talmudstellen bei Strack-Billerbeck I. S. 37f. dazu Schlatter a. a. O. S. 8ff. Es mag die Frage entstehen, ob diese Figur des nach der rabbinischen Literatur größten judenchristlichen Lehrers nicht durch eine Verwechslung mit dem Haupt der jerusal. Gemeinde, Jakobus dem Gerechten, entstanden sei. Indessen der Inhalt des von ihm Berichteten, als insbesondere die deutliche Verknüpfung seiner Tätigkeit mit Galiläa und mit rabbinischen Größen der nachapostolischen Zeit, läßt das nicht als wahr-

ist, berechtigt doch der topologische Charakter der Berichte und die Häufung der Stellen über Kana zu der Annahme, daß es einen Zeitpunkt gegeben hat, da Kana in aller Munde war und sogar Kapernaum in den Schatten stellte. Daß dieser Ruhm Kanas irgendwie mit der Bekehrung oder Wirksamkeit der leiblichen Verwandten Jesu zusammenhänge, ist eine Möglichkeit, die nur als Vermutung ausgesprochen werden darf.

Große Missionserfolge sind nach den ersten, mehr zufälligen Errungenschaften der apostolischen Zeit (Act. 8), für den Anfang des II. Jh. in Samarien zu verzeichnen. Sychar und andere Nachbarsorte haben bereits christliche Gemeinden. Der Jakobsbrunnen in der Nähe des Josephsackers ist ein christliches Heiligtum, wo man sich des Erdenwandels Jesu erinnert. Möglich ist es, daß die Stätte zugleich vom Siege des jungen Christentums über die samaritische Religionslehre, die mit dem Namen des Dusis-Dositheos verknüpft ist, Zeugnis ablegt, scheint doch Sychar bis dahin Zentrum dieser Bewegung gewesen zu sein. Die Hoffnungen, die man im Zeitalter der apostolischen Mission kaum zu hegen wagte, beginnen jetzt in Erfüllung zu gehen: das Feld in Samarien ist reif zur Ernte.

Auch auf dem flachen Lande und in kleineren Landstädten hat der christliche Glaube Fuß gefaßt. Was wir aus Eusebius und Epiphanius über den Bestand von Gemeinden im Ostjordanlande (Pella, Kokaba, Dekapolis, Beröa) wissen [1]), wird durch die Rolle, die Bethanien (Bethabara) jenseits des Jordans bei Joh. spielt, ergänzt und bestätigt. Auch der „Nazaräer"name, den nach Epiphanius die Christen im Ostjordanlande trugen und die in diesen Kreisen sich findende Verehrung Jesu als des Nazareners, des Sohnes Josephs und der Maria wird auch für die Zeit des Joh. durch die Nathanael-Perikope 1,45 bestätigt. Sitz einer Christengemeinde dieser Wesensart scheint eben dieses Bethanien zu sein, das sich dazu einer besonderen Überlieferung von Joh. dem Täufer und Jesus zu rühmen scheint, welche sich hauptsächlich an die geschätzte Taufstätte knüpft [2]).

Ähnliche Zustände, wie in diesem Bethanien, scheinen auch in der Provinz

---

scheinlich erscheinen. Es wird bei der Existenz eines zweiten berühmten Judenchristen desselben Namens ein Menschenalter später sein Bewenden haben. Vielleicht ist es erlaubt, diesen späteren Jakobus mit dem Briefe dieses Namens, der ja von einem διδασκαλος verfaßt ist, in Verbindung zu bringen?

[1]) Vgl. Epiph., haer. XXIX 1. 4. 5. und dazu Harnack, Mission und Ausbreitung und M. Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, Berlin 1908.

[2]) Vielleicht ist es berechtigt den Abschnitt 1,35–51 des Ev. als Darstellung dessen zu fassen, wie im Ostjordanlande, im Zusammenhang mit der Täuferbewegung der judenchristliche (mit Epiphanius geredet nazareische) Glauben an die Messianität des Josephssohnes Jesu aus Nazareth entsteht (vgl. die Zeugnisse des Petrus 1,41 des Philippus 1,45 und des Nathanael 1,49, in denen noch alttestamentlich-jüdische Luft atmet). Erst in Zukunft sollen die im judenchristlichen Sinn gläubig gewordenen Jünger „noch größere Dinge sehen" (1,50), d. h. sich von der Würde Jesu als des Weltheilandes, der alle übrigen Religionen überwindet, überzeugen. Dieses geschieht erstmalig in Kana (vgl. 2,11: und seine Jünger glaubten an ihn). Vgl. hierzu Friedländer, Synagoge und Kirche in ihren Anfängen, Berlin 1908.

Judäa, so in der Gegend von Ainon, wo ebenfalls eine christliche Gemeinde die Täufer zu verdrängen beginnt, und in Ephraim, nordöstlich von Jerusalem zu bestehen.

Vor den Toren des zerstörten Jerusalem endlich ist – ob erst nach der Zerstörung oder schon früher, ist schwer zu sagen – eine größere christliche Niederlassung entstanden, die sich, vielleicht wegen der Armut ihrer Bevölkerung, ebenfalls „Bethanien" oder – so wohl nach dem Namen seines „Ortsheiligen" – Dorf des Lazarus (12,1) nennt. Hier, wo man wohl insonderheit nach den Zeiten der Zerstörung und Verwüstung die heiligen Spuren der Vergangenheit zu schätzen wußte, wob sich ein Sagenkranz um die denkwürdigste Stätte des Dorfes, das Grab des Lazarus. In der Gestalt dieses Mannes scheint es, hatten sich die „Armen von Bethanien" im Anschluß an einen uns nicht mehr deutlich erkennbaren Volksglauben ihren Lokalheros geschaffen, dessen von Frauen betrauerter Tod mit der nachfolgenden Auferstehung sich zu einer eigentümlichen Doublette der Todes- und Auferstehungsgeschichte Jesu verdichtete, und ebenso wie diese zu einer anbrechenden mächtigen Stütze des Glaubens an den in Christus angebrochenen Sieg des Lebens über Tod und Verwesung zu werden. Es scheint, daß dieser Ort auch in irgendwelchem Zusammenhang mit der jährlichen Passahfeier der jerusalemischen Christen gestanden hat (12,1 ff.). Freilich vom Hause, in dem einst die Passion Jesu inauguriert worden war und das, wie es scheint, der Evangelist Mk. oder sein Gewährsmann noch aus eigenem Augenschein kannten, scheint seit der Zerstörung nicht mehr die geringste Spur erhalten gewesen zu sein.

Was Jerusalem selbst anbetrifft, so ist schon oben von dem Bestehen einer christlichen Gemeinde hierselbst in der Zeit von 70 – 135 die Rede gewesen[1]).

Diese hat ihren eigenen Versammlungsort (nach Epiph. eine „Kirche") auf dem Berge Sion gehabt, welche möglicherweise den Schauplatz für die johanneischen Perikopen 20,19ff. 20,26ff. abgibt. Was Eusebius und Epiphanias über die Bischöfe resp. Presbyter der jerus. Kirche berichten, ist, wenn auch mit Vorsicht aufzunehmen, ein weiteres Zeugnis für diese Tatsache. Die Erzählung des Joh. liefert durch mehrfache Erwähnung eines Anhangs Jesu in Jerusalem (μαθηταί und πιστεύοντες, besonders beachtenswert ist die Notiz von den Jüngern 7,3 und im Zusammenhang mit Nikodemus die Stelle 7,49f.) einen neuen Beitrag zu dieser Tatsache. Was aus ihm vor allem hervorgeht, ist der Umstand, daß keiner der ἄρχοντες, der jüdischen leitenden Persönlichkeiten, kein Vertreter der Oberen sich jemals zum Christentum bekannt hat. Die Gemeinde setzt sich durchaus aus den unteren sozialen Schichten zusammen, was auch zu dem über Bethanien Gesagten stimmt. Nur eine Ausnahme scheint die Überlieferung der jerusalemischen Gemeinde gekannt zu haben, und diese betrifft Nikodemus, der einst eine außerordentlich angesehene Stellung unter den Juden eingenommen hat, dann aber zum Christentum übergetreten ist[2]). Sein Andenken steht in solchen Ehren, daß die Tradition

---

[1]) Vgl. hierzu insbesondere A. Schlatter, Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70–130, wo indessen ein Teil des Vorgetragenen nur den Wert von Vermutungen hat.

[2]) Vgl. oben S. 65f.

ihn dem vornehmen Joseph von Arimathia der Zeit Jesu an die Seite gestellt hat. Über das innere Leben der jerusalemischen Gemeinde läßt sich dem Evangelium kaum etwas Sicheres entnehmen. Die Streitszenen und Diskussionen der Kap. 5 und 7—10 können ebenso gut allgemeine Zeitumstände, wie die jerusalemischen widerspiegeln. Die Überlieferungen, die der Vf. in Jerusalem über die Zeit Jesu und der Apostel vorgefunden hat, decken sich in weitem Umfang mit den lukanischen, einige Jahrzehnte früher gesammelten Daten und stellen zum Teil ein späteres Entwicklungsstadium derselben Tradition dar. Man rühmt sich dessen, daß Jerusalem die Wiege der Gemeinde und ihr Sitz seit der Auferstehung Jesu ist. Die ersten Erscheinungen des Auferstandenen verlegt man ganz wie Luk. hierher. Selbst Petrus hat ebenso wie der Lieblingsjünger Jerusalem in den dunklen Tagen nicht verlassen. Mutter und Brüder Jesu ebenso wie die Elf, gehören vom Anfang an zum Bestand der Gemeinde (Joh. 7,10 19,26 zu vgl. Act. 1,14), unter ihnen nimmt neben Petrus eine hervorragende Stellung der Lieblingsjünger, wohl Johannes der Zebedaide, ein. Alle diese Überlieferungen scheinen hauptsächlich an den denkwürdigen Stätten ihren Rückhalt gehabt zu haben. Auf dem verwüsteten Tempelplatz kannte man noch die Stellen, wo der Tempel, die Halle Salomonis, die Schatzkammer gestanden, die schon in der vorjohanneischen Überlieferung eine Rolle spielen. Der Siloateich, der einst im jüdischen Reinheitsritual eine große Rolle gespielt hatte, ist, wohl im Zusammenhang mit dem zeitweiligen Verlassen der Stadt seitens der jüdischen Bevölkerung, zu einer der Stätten geworden, wo die jerusalemischen Christen den immer größere Bedeutung erlangenden Ritus der Taufe vollziehen. Was aber der jerusalemischen Gemeinde bei allem Mangel an äußerem Glanz noch fort und fort ihre eigentümliche Stellung und Würde in der christlichen Welt bewahrte, war die apostolische Tradition, in deren Besitz sie sich befand, und vor allem die Stätten des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi, an denen die lebendige Überlieferung weiter webte und die namentlich im Zusammenhang mit dem Beginn der christlichen Märtyrerverehrung in wachsendem Maße die Blicke unzähliger Christen nach Jerusalem richtete.

2. Neben die Ausbreitung des Christentums und die Entfaltung des christlichen Gemeindelebens in Palästina tritt als zweite wesentliche, durch den Bericht des Joh. Ev. durchschimmernde Tatsache das gleichzeitige Weiterbestehen des zeitweilig zu hoher Blüte gelangten, dann aber seine Bedeutung mehr und mehr einbüßenden T ä u f e r t u m s. Die Erkenntnis der großen Volkstümlichkeit und ungewöhnlichen Kraft und Bedeutung, welche die Täufersekte nach dem Tode ihres Meisters auf mehr als ein Jahrhundert hinaus entfaltete, so daß sie zeitweilig geradezu zu einer eschatologischen Parallelbewegung des Christentums wurde und mit diesem längere Zeit um den Erfolg wetteiferte, gehört zu den Voraussetzungen, ohne welche ein rechtes Verständnis des Johannes-Evangeliums unmöglich ist. Wie im Evangelium der Täufer zeitweilig vor und neben Jesus steht, um schließlich ihm das Feld zu räumen, so in der Religionsgeschichte Palästinas (und nicht nur Palästinas) die Täufer-

gemeinde vor und neben der Christusjüngerschaft. Der Prolog, das ganze erste Kapitel, der Abschnitt 3,22 bis 36 und die auch später immer wieder durchbrechenden Seitenblicke 5,31 ff. 10,40 f., namentlich die unabläßliche Polemik und Apologetik zeigt unzweideutig, daß für die Zeit des Ev. das Christentum keinen zweiten Konkurrenten hat, der an Stärke dem Täufertum gleichkommt. Hat es doch nicht an Gläubigen gefehlt, die — wie später das Mandäertum — Johannes den Täufer für die fleischgewordene Offenbarung Gottes, das Licht, welches in die Welt kommen sollte (1,6 ff.) und andere, die ihn fort und fort für den Messias oder mindestens für den großen Propheten der Endzeit (1,19 ff) hielten und auf diese und ähnliche Weise den Zentralgedanken des Christentums gefährdeten. Dazu rühmt sich sowohl der eine als auch der andre religiöse Verband in gleicher Weise, das unfehlbare religiöse (eschatologische) Reinigungsmittel der Taufe zu besitzen.

So führt uns das Joh. Ev. in die Zeitperiode, wo auf dem Boden Palästinas sich die Frage nach der Superiorität der einen oder anderen messianisch-eschatologischen Religionsbewegung entscheiden mußte. Freilich ist es dem an den Erfolgen Christi in der griechischen Welt geschärften Auge des Evangelisten kein Geheimnis mehr, in welchem Sinne diese Entscheidung ausfallen muß.

Die Basis der täuferischen Bewegung in Palästina hat sich zur Zeit unseres Ev. stark erweitert. Bei Mk. und Matth. erscheint sie noch auf den südlichen Teil der Jordanebene beschränkt. Schon Lukas (3,3) berichtet, daß Joh. nicht am Jordan allein gewirkt, sondern seine Tätigkeit auf die ganze Umgegend des Jordan (περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου) ausgedehnt hat. Ein noch späteres Stadium zeigt die joh. Überlieferung. Schon Bethanien jenseits des Jordan weist auf einen neuen Ort. Hier haben sich Spuren der Täuferwirksamkeit erhalten. Eines der Hauptzentren seiner Gemeinde muß hier bestanden haben, indessen scheint es, daß mit der hier angelangten Botschaft von dem Messias Jesus sie einer christlichen Gründung hat weichen müssen (vgl. bes. 10,41 f.). Ihr Schwerpunkt befindet sich jetzt im Westjordanlande. Wenn es auch nicht möglich ist, die Lage von Ainon (3,22 ff.) genau zu bestimmen, so ist es doch sicher, daß der Ort sich hier, etwa an der Peripherie Judäas, befunden haben muß. Hier scheint nun einer der Hauptschauplätze gewesen zu sein, auf dem der Wettkampf zum Austrag kommt. Wenn auch weitere Ortschaften nicht genannt werden und vermutlich in Jerusalem von Johannesanhängern nicht die Rede ist (doch vgl. 5,35), so wird man doch kaum zweifeln dürfen, daß die genannten Punkte nur zwei Beispiele für viele darstellen.

Aber nicht nur Konkurrentin des Christentums war die Johannesgemeinde, sie war auch in weitem Maße deren Weg- und Bodenbereiterin. Man kann sie, um einen paulinischen Ausdruck in etwas veränderter Bedeutung zu gebrauchen, für eine bestimmte Periode in gewissem Sinn eine „Erzieherin auf Christus hin" nennen. Gerade das Johannes-Evangelium erhebt es zur Gewißheit, vor allem durch 1,35 ff. und 3,22 ff., daß Johannesjünger in

großer Zahl fortlaufend sich der Jesusgemeinde anschlossen und ihre Reihen füllten. Die palästinische Christengemeinde scheint in der ersten Zeit die Tendenz gehabt zu haben, sich in Jerusalem zu konzentrieren. In dieser Zeit mag das Täufertum die Ernte unter den ländlichen Bewohnern des Ostjordanlandes und Judäas eingeheimst haben. Als nun in den Zeiten der Verwüstung und Verfolgung die Christen wieder in die Provinz kamen, scheinen die Missionserfolge unter den Anhängern des Täufers begonnen zu haben.

Über die Anfänge der Taufe im Urchristentum, wie, wann und wo ihre Übernahme und Einbürgerung sich vollzogen haben könnte, ist sich die Forschung noch immer nicht im Klaren[1]). Wenn es auch richtig ist, daß sie letztlich auf den synkretistischen Voraussetzungen des Zeitalters, des Urchristentums beruht, so ist doch vorläufig die Frage: Jerusalem oder Antiochien?, jüdische oder hellenistische Voraussetzungen? offen geblieben. Es scheint, daß auch zur Lösung dieser Frage das Johannes-Evangelium einen Beitrag liefern kann. Joh. 3,22ff. mit seinem Abschluß 4,1–3 scheint als Fortsetzung der Nikodemus-Perikope, richtig verstanden, gewissermaßen einem Einsetzungsbericht gleichzukommen (4,2 ist eine spätere Korrektur in historisch-kritischem Sinn). Er scheint zu besagen, daß die Einführung der Taufpraxis erstens auf die Beziehungen zur Johannesgemeinde resp. auf den Anschluß vieler Johannesjünger zum Christentum zurückgeht und, ferner, daß sie sich schon auf dem Boden Palästinas vollzogen hat. Indem auch hier die opera ecclesiae als opera Christi dargestellt werden, wird allen Einwänden gegen die Taufe, ebenso wie durch Matth. 28,18f. der Boden entzogen und erhält das Sakrament durch das Tun des Meisters die höchste und letzte Sanktion.

3. Weitere Rückschlüsse und Erkenntnisse zur Geschichte der Urchristentums hängen mit der Frage zusammen, ob und inwiefern der Gesamtaufriß des johanneischen Lebens Jesu durch den Gang der späteren Ereignisse und das Schicksal der christlichen Religion in Palästina beeinflußt ist. Es handelt sich hier vor allem um das gegenüber den Synoptikern veränderte joh. Grundschema; dort Tätigkeit Jesu in Galiläa, darauf Fluchtwege und Todesgang nach Jerusalem, hier – beständiger Wechsel des Schauplatzes und vor allem – frühzeitige Verlegung des Schwerpunktes der Ereignisse nach Jerusalem. Verfehlt wäre es jedenfalls hier von einer Alleinherrschaft des gemeindegeschichtlichen Motivs zu reden. Erstens ist es fraglich, ob die jetzige Anordnung des Stoffes im Ev. überall die ursprüngliche ist, wogegen namentlich die Unterbrechung des ursprünglichen Zusammenhangs zwischen Kap. 5 und 7 spricht. Ferner hat jedenfalls der Umstand, daß der Verfasser die Überlieferungsstoffe hauptsächlich in Jerusalem gesammelt hat, vielleicht auch seine Reiseroute, die er durch Palästina genommen, das Seinige zur Änderung beigetragen. Endlich ist es möglich, daß auch Kompositionsgründe und eine gewisse Tendenz mitgewirkt haben. Immerhin scheint das alles nicht auszu-

[1]) Man vgl. am besten die Unsicherheit, wie sie bei Bousset, Kyrios Christos[2] 91 zu Tage tritt. Und mit welcher Sicherheit hat man seinerzeit, z. B. A. Seeberg darüber geurteilt! (Bibl. Z. u. Str. fragen, Taufe im Urchristentum.)

reichen, um den radikalen Bruch mit der synoptischen Tradition, die bereits durch jahrzehntelanges Bestehen gefestigt und geheiligt war, zu erklären. Hier müssen größere Kräfte mit im Spiel gewesen sein, um eine neue Tradition zu schaffen, die Jerusalem zum Zentrum des Aufenthalts Jesu macht und der galiläischen Wirksamkeit den Charakter des Episodenhaften aufprägt.

Solche Kräfte, die alte Traditionen zerschlagen, und dann Neugruppierungen und Weiterbildungen des Stoffes verursachen, pflegen von weittragenden Ereignissen der Volksgeschichte auszugehen. Beispiele lassen sich sowohl zu dem alttestamentlichen Überlieferungsstoff, als auch aus dem Gebiet der hellenistischen religiösen Traditionsbildung anführen (z. B. die Erweiterung des dionysischen Sagenstoffes im Zusammenhang mit dem Zug Alexanders des Gr. nach Vorderasien und Indien). Ein solches Ereignis von grundlegender Bedeutung ist für die Frühgeschichte des Christentums ohne Frage die Umbildung des galiläischen Christentums ins jerusalemische. Wie wir uns die Konsolidierung der galiläischen Fischerreligion in Jerusalem zu denken haben, bleibt noch immer ein Geheimnis, ebenso wie das Einrücken der leibl. Verwandten Jesu in führende Stellungen, die vollständige Übersiedelung nach Jerusalem und manches andere. Jedenfalls hat die eigentliche Mission des Christentums, so weit sie im Licht der Geschichte daliegt, von Jerusalem aus eingesetzt. Hier hat sie sich zuerst durchgesetzt, ihre ersten Gemeinschaftsformen und Lehren, die Anfänge ihrer Theologie ausgebildet. Das geht als geschichtlicher Kern aus der lukanischen Darstellung in der Apostelgeschichte hervor, und dasselbe ist es auch, was die synoptische Tradition in ihren Grundlinien in die johanneische umgebildet hat. Insofern ist das Grundschema des Johannes-Evangeliums, mit den jerusalemischen Taten Jesu im Zentrum der Darstellung, eine Spiegelung der großen Verschiebung, die sich vollzogen hat. Nicht daß das galiläische Christentum bereits untergegangen wäre. Die Rolle Kanas (und Kapernaums) belehrt uns eines anderen: es besteht fort. Auch scheinen die Beziehungen zwischen Galiläa und Jerusalem, ebenso wie mit dem Ostjordanlande weiter zu bestehen. Doch ist Jerusalem schon fast zur πατρίς Jesu geworden [1]). Seine Brüder wandern bereits bei Jesu Lebzeiten nach Jerusalem und fördern indirekt seine Sache, obgleich andererseits die ursprüngliche Tatsache ihres Unglaubens noch durchblickt [2]). Ungeachtet der ununterbrochenen Anfeindungen mehren sich hier seine Anhänger [3]). Schließlich suchen ihn sogar Griechen hier auf (12,20), um seinen Ruhm zu mehren. Hierin und in vielem andern spiegelt die Darstellung Zustände wieder, die später an die Stelle der galiläischen Anfänge getreten waren.

Mit diesen drei Themen: der Ausbreitung des Christentums in Palästina, den Beziehungen zwischen den beiden Religionsgemeinschaften der Jesus- und

---

[1]) Vgl. auch 4,43f. In der Deutung der πατρίς auf Judäa hat wohl Origenes und Theodor v. Mopf. gegen die meisten harmonistisch gerichteten Ausleger recht.

[2]) 7,3ff.

[3]) 7,31 7,40f. 8,31 11,45f.

Täuferjünger und der Konzentration des palästinensischen Christentums in Jerusalem, scheint mir das Wesentlichste zur Frage der geschichtlichen Voraussetzungen der johanneischen Traditionsbildung, soweit diese mit Palästina verknüpft ist, gesagt zu sein.

Es soll damit keineswegs behauptet sein, daß nicht noch verschiedene andere Tatsachenmomente der späteren Entwicklung hier in Betracht kämen. Im Gegenteil, es ist ziemlich allgemein anerkannt, und hat auch im Laufe der Untersuchung nicht an Hinweisen darauf gefehlt, daß das der Fall ist und namentlich mannigfaltige zeitgeschichtliche, kirchliche Zustände, Bräuche, Lehrrichtungen u. a. mehr sich im Evangelium spiegeln. Doch würde das Nachgehen diesen Problemen uns in das weite Gebiet der werdenden Religionsformen der Großkirche führen und damit zugleich weg vom Boden Palästinas und hinaus auf den Boden des hellenistischen Christentums, etwa nach Syrien oder Kleinasien versetzen. Das würde aber eine Überschreitung des Rahmens, den sich diese Arbeit gesteckt hat, bedeuten.

Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung hat vielmehr darin bestanden, einen Beitrag zur Geschichte der christlichen Überlieferung zu geben, d. h. im besonderen, am Beispiel des Johannes-Evangeliums zu zeigen, daß auch die Tradition, die diesem Evangelium zugrundeliegt, einen bestimmten Heimatsboden gehabt hat und, bevor sie ihren Zug durch die hellenistisch-römische Welt antrat, in unverkennbarer Anlehnung an die Denkmäler und Spuren christlicher Vergangenheit, d. h. an die denkwürdigen Stätten des Mutterlandes gewachsen ist und hier ihre ersten Knospen und Blüten getrieben hat.

Namen- und Sachregister.

S
15

Kundsin
Topologische Uberlieferungsstoffe...
736937

'37
'37

P Gordon

'38
'38

C. F. ...

'38
'38

C. F. ...

'38
'38

C. F. ...

R M Grant
Swift

J Hodges
5844 Maryland

BS
3615
.K9

736937
Kundsin
Topologische
Uberlieferungsstoffe

FEB 16 '37
JUL 26 '38
JUL 29 '38
AUG 12 '38

P Gordon
C. F. ...
C. F. ...
Luth. The...
R M Grant SEP 30
Barth
APR 30
J Hodges

3. Heft: **Über die Pastoralbriefe** (I. u. II. Timotheus- u. Titusbrief). Von Dr. **Hans Helmut Mayer.** IV, 89 S. 1913. 1,50

4. Heft: **Kyrios Christos.** Geschichte d. Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. Von Prof. D. **W. Bousset.** 2. umgearb. Aufl. XXII, 394 S. 1921. 15,—, geb. 17,50

5. Heft: **Die Entstehung der Weisheit Salomos.** Ein Beitrag zur Gesch. d. jüd. Hellenism. v. Dr. **Fr. Focke.** VIII, 132 S. 1913. 4,—

6. Heft: **Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom.** Literar. Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. Von Prof. D. **W. Bousset.** VIII, 319 S. 1915. 14,—

7. Heft: Historia Monachorum und Historia Lausiaca. **Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker.** Von **R. Reitzenstein.** 12,—

8. Heft: **Jesus der Herr.** Nachträge und Auseinandersetzungen zu **Kyrios Christos.** Von Prof. D. **W. Bousset.** II, 96 S. 1916. 3,—

9. Heft: **„Der Sohn Gottes."** Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannes-Evangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike. Von Prof. D. **Gillis P:son Wetter.** V, 201 S. 1916. 4,—

10. Heft: **Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen.** Von Prof. Dr. **Hugo Koch.** IV, 108 S. 1917. 3,—

11. Heft: **Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese.** Von Lic. th. Dr. phil. **Roland Schütz.** 27 S. 1920. —,75

12. Heft: **Die Geschichte der synoptischen Tradition.** Von Prof. D. **Rud. Bultmann.** X, 232 S. 1921. 9,—, geb. 11,50

13. Heft: **Altchristl. Liturgien I: Das christl. Mysterium.** Stud. z. Gesch. d. Abendm. v. **Gillis P:son Wetter.** VIII, 196 S. 1921. 5,—

14. Heft: **Der Text des Buches Ezra.** Beiträge zu seiner Wiederherstellung. Von Prof. Dr. **Julius A. Bewer.** IV, 94 S. 1922. 5,—

15. Heft: **Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult.** Von Privatdoz. Lic. **Gg. Bertram.** IV, 108 S. 1922. 2,50

16. Heft: **Kritische Untersuchungen zu den Büchern Samuelis.** Von Prof. Dr. **H. Tiktin.** 71 S. 1922. 3,—

17. Heft: **Altchristl. Liturgien II: Das christliche Opfer.** Neue Stud. z. Gesch. d. Abendm. Von **G. P. Wetter.** IV. 122 S. 1922. 5,—

18. Heft: **Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus u. in der Posidonianischen Philos.** Von Lic. **R. Liechtenhan.** VI, 132 S. 3,60

19[1]. Heft: **Εὐχαριστήριον.** Studien zur Religion u. Lit. d. A. u. N. T., Herm. Gunkel z. 60. Geburtstag dargebr. von seinen Schülern und Freunden, hrsg. v. Hans Schmidt. 1. Teil. Zur Relig. und Lit. d. A. T. VIII, 425 S. Mit 1 Abb. im Text und 5 Abb. auf 2 Taf. 1923. (Mit 2. Teil zus. 30,—, geb. 33,—) 20,—

19[2]. Heft: Dasselbe. 2. Teil. Zur Relig. u. Lit. d. N. T. 240 S. 12,—

20. Heft: **Jesu Bergpredigt.** Rabbinische Texte z. Verständnis d. Bergpredigt, ins Deutsche übers. u. in ihren Ursprachen dargeboten. Mit Erläuterungen, Lesarten u. Registern. Von **Paul Fiebig.** VI, 234 S. 1924. 10,—

21. Heft: **Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur.** Von Prof. Dr. **H. Willrich.** VI, 100 S. 1924. 5,60

22. Heft: **Topologische Überlieferungsstoffe im Joh.-Evangelium.** Von Prof. D. **K. Kundsin.** IV, 80 S. 1925. 4,—

Kundsin
Topologische Uber-
lieferungsstoffe...

736937

16 '37
7 '37
26 '38

R M Grant

J Hodges
5844 Maryland

736937
Kundsin
Topologische
Uberlieferungs...

16 '37
JUL 26 '38
JUL 29 '38

R M Grant
Barth
J Hodges